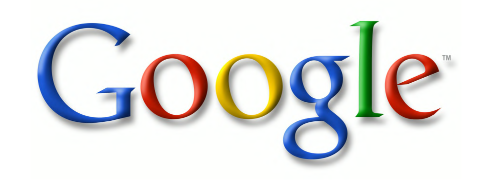
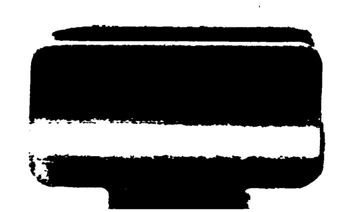



1078


SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868



ВЛАДИМІРА СОЛОВЬЕВА

ISTORIai I BULYSANOSTB

ИСТОРІЯ И БУДУЩНОСТЬ

TEOKRATII

ТЕОКРАТІИ

(ИЗСЛѢДОВАНІЕ ВСЕМІРНО-ИСТОРИЧЕСКАГО ПУТИ КЪ ИСТИННОЙ ЖИЗНИ)

TOMBTSERV'I

ТОМЪ ПЕРВЫЙ

ПРЕДИСЛОВІЕ. — ВСТУПЛЕНІЕ. — ФИЛОСОФІЯ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРІИ.

ЗАГРЕБЪ
АКЦІОНЕРНАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1887.

LANTZEFF

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Оправдать вѣру нашихъ отцевъ возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія; показать какъ эта древняя вѣра освобожденная отъ оковъ мѣстнаго обособленія и народнаго самолюбія, совпадаетъ съ вѣчною и вселенскою истиною — вотъ общая задача моего труда.

Прямому рѣшенію этой задачи посвященъ будетъ лишь третій томъ всего сочиненія о теократіи. Для того, чтобы такое рѣшеніе не было произвольнымъ и поверхностнымъ, нужно было заложить для него широкое основаніе осмысленнымъ воспроизведеніемъ общихъ теократическихъ судебъ человѣчества, какъ онѣ открываются въ Словѣ Божіемъ и въ исторіи христіанской Церкви. Содержаніе перваго, нынѣ появляющагося, тома могло бы быть обозначено какъ *философія библейской исторіи;*[1] а второй, приготовляемый къ печати, содержитъ въ себѣ *философію церковной исторіи.*

Но если существенное содержаніе моей задачи связано съ общими вопросами священной и церковной исторіи, то опредѣленная постановка этихъ вопросовъ обусловлена прежде собственнымъ ходомъ нашего русскаго національно-религіознаго сознанія.

Основной вопросъ, надъ которымъ пришлось и нынѣ приходится работать религіознымъ мыслителямъ въ Россіи, былъ поставленъ здѣсь уже болѣе двухъ вѣковъ тому назадъ. Ве-

[1] Первая книга настоящаго тома („разборъ предразсудковъ" и проч.) не входитъ въ его особый планъ, а составляетъ вступленіе ко всему сочиненію. Она была первоначально напечатана въ „Православномъ обозрѣніи" и потомъ отдѣльнымъ изданіемъ подъ заглавіемъ „Догматическое развитіе Церкви въ связи съ вопросомъ о Соединеніи Церквей". Вызванная прежнею полемикою, она возбудила новую. Всѣ сколько

ликая въ этомъ отношеніи важность того церковнаго раскола, который возникъ въ Москвѣ въ половинѣ XVII. вѣка, не подлежитъ сомнѣнію. Объяснять все дѣло однимъ невѣжествомъ и думать, что споръ шелъ дѣйствительно о „двуперстіи“ и „сугубой аллилуія“, — было бы такимъ же крайнимъ легкомысліемъ, какъ еслибы мы за истинную причину раздѣленія церквей Восточной и Западной приняли тѣ „латинскія ереси“, которыя обличались византійскими полемистами XI. вѣка — въ эпоху окончательнаго разрыва. Извѣстно, что въ это время главнымъ предметомъ спора былъ вопросъ о прѣсномъ и кисломъ хлѣбѣ, а затѣмъ множество другихъ важныхъ пунктовъ, напримѣръ ношеніе колецъ латинскими епископами, допущеніе собакъ въ храмы и т. п. Нѣтъ сомнѣнія, что тогдашніе Греки серьезно интересовались всѣми этими вопросами, но можно быть однако вполнѣ увѣреннымъ, что еслибы ничего этого не было, еслибы латиняне употребляли такой же кислый хлѣбъ, какъ и Греки, и такъ же какъ они не пускали собакъ въ свои храмы, — раздѣленіе все равно произошло бы: нашлись бы непремѣнно другіе предлоги такой же силы. Точно также и въ нашемъ домашнемъ расколѣ дѣло шло не о тѣхъ частныхъ пунктахъ, которые выставлялись (впрочемъ совершенно искренно) спорящими сторонами, а объ одномъ общемъ вопросѣ весьма существеннаго значенія. *Чѣмъ опредѣляется религіозная истина:* рѣшеніями ли *власти* церковной, или вѣрностію *народа* древнему благочестію? — вотъ вопросъ величайшей важности, изъ за котораго на самомъ дѣлѣ произошла жестокая и доселѣ непримиренная распра между „никоніанами“ и староверами. Обѣ стороны признавали истину только въ Церкви, но спрашивалось: гдѣ же сама Церковь, гдѣ заключается ея сила, гдѣ у нея центръ тяжести, — во власти, или въ народѣ?

Старообрядцы, обвиняя всю іерархію въ отступничествѣ отъ истиннаго благочестія Православной Церкви, тѣмъ самымъ признавали, что вся Церковь въ нихъ самихъ, — въ благочестивомъ и правовѣрномъ народѣ. Съ своей стороны грекороссійская іерархія, помимо народнаго согласія и даже противъ воли народной измѣняя прежній образъ благочестія и жестоко

нибудь серьёзныя возраженія, мнѣ сдѣланныя (впрочемъ таковыхъ немного) приняты мною къ свѣдѣнію при настоящей окончательной обработкѣ этаго вступительнаго трактата.

преслѣдуя всѣхъ непокорныхъ этому измѣненію, тѣмъ самымъ заявляла, что вся сила Церкви сосредоточивается въ ней одной, что власти церковной принадлежатъ безусловно и исключительно всѣ права, а народу — только обязанность послушанія. На жалобы старообрядцевъ, что съ ними поступаютъ не по христіански, изъ за различія крестнаго знаменія и молитвенныхъ словъ жгутъ и пытаютъ, — наша тогдашняя іерархія, устами патріарха Іоакима дала свой знаменитый отвѣтъ: „мы за крестъ и молитву не жжемъ и не пытаемъ, — жжемъ за то, что насъ еретиками называютъ и *не повинуются святой Церкви*, а креститесь какъ хотите". Очевидно, здѣсь подъ „святою церковью" разумѣлась только мѣстная церковная власть, ибо лишь ей не повиновались старообрядцы. Они же въ свою очередь этому понятію *церкви какъ власти* прямо противупоставляли другое, свое понятіе церкви *какъ преданія хранимаго народомъ*. „Аще я и несмысленъ, (писалъ протопопъ Аввакумъ) гораздо неученый человѣкъ, да то знаю, что вся Церкви отъ святыхъ отецъ преданная свята и непорочна суть. Держу до смерти якоже пріяхъ, не прелагаю предѣлъ вѣчныхъ. До насъ положено, лежи оно такъ во вѣки вѣковъ."

Какъ же рѣшить этотъ споръ, гдѣ же въ самомъ дѣлѣ сила Церкви: въ законной ли, богоучрежденной власти, или въ благочестивомъ народѣ хранящемъ отеческія преданія? Мы вполнѣ допускаемъ, что наши іерархи были правы, защищая начало духовной власти въ Церкви, причемъ однако они могли погрѣшать въ своей *исключительной* приверженности этому началу; а раскольники съ своей стороны были правы лишь поскольку они свидѣтельствовали противъ злоупотребленій и исключительныхъ притязаній тогдашней власти и выставляли другое необходимое начало всенародности въ церковной жизни. Но бѣда была въ томъ, что обѣимъ сторонамъ приходилось быть судьями въ своемъ собственномъ дѣлѣ, а потому имъ и нельзя было прійти къ справедливому его рѣшенію. Обѣ стороны не додумались (да по степени нашего духовнаго развитія въ то время и не могли додуматься) до одного простого вопроса, въ которомъ однако несомнѣнно заключалось истинное разрѣшеріе всего спора. А именно спрашивалось: по какому праву народъ мѣстной русской церкви присвоилъ себѣ значеніе народа всецерковнаго и свою вѣрность мѣстной старинѣ

принялъ за вѣрность вселенскому преданію? И точно также съ другой стороны: имѣла ли іерархія мѣстной церкви, хотя бы и соединенная на большомъ, но все же однако *помѣстномъ*, а не вселенскомъ соборѣ, — имѣла ли она права всецерковной власти, могла ли произносить *окончательныя* рѣшенія и требовать себѣ *безусловнаго* повиновенія? Чтобы наше общество путемъ ясной религіозной мысли могло прійти къ сознательной постановкѣ этого вопроса, оно должно было освободиться отъ исключительности замкнутой національной жизни, далеко расширить свой умственный кругозоръ, и знаніемъ и дѣломъ войти въ общій потокъ всемірной исторіи.

Нашъ церковный споръ, неразрѣшимый на узко-національной почвѣ, произошелъ какъ разъ передъ появленіемъ Петра Великаго и заранѣе оправдывалъ его преобразованія. Но прежде чѣмъ новое движеніе могло принести свой плодъ въ разумномъ и окончательномъ разрѣшеніи церковнаго вопроса, необходимо было какое нибудь временное практическое его рѣшеніе. Еслибы вождямъ старообрядцевъ удалось привлечь на свою сторону весь русскій народъ, то дѣло было бы практически рѣшено въ ихъ пользу. Власти оставшіяся безъ подчиненныхъ, — пастыри — безъ паствы не только должны были бы убѣдиться въ несостоятельности своихъ чрезмѣрныхъ притязаній — быть всею церковью, — но имъ пришлось бы отказаться отъ своихъ несомнѣнныхъ законныхъ правъ и просто покориться своей паствѣ. Но былъ ли желателенъ такой исходъ? Полная побѣда старовѣрчества, по принципу враждебнаго всякому умственному движенію, сдѣлала бы невозможнымъ преобразованіе Петра Великаго, т.-е. лишила бы Россію необходимой культурной и научной подготовки для исполненія ея религіозно-исторической задачи въ мірѣ. И какая же будущность могла ожидать нашъ народъ при исключительномъ господствѣ партіи, коей девизъ гласилъ: „до насъ положено, лежи оно такъ во вѣки вѣковъ“. Но едвали также было желательно совершенное торжество односторонне — іерархическаго знамени, особенно въ такія темныя и жестокія времена, когда это великое и священное знамя поднято было высоко лишь затѣмъ, чтобы прикрыть имъ костры и срубы.

Благодареніе Богу, Россія избавлена была и отъ старовѣрческой китайщины и отъ ненужной и запоздалой пародіи на

средневѣковое папство. Односторонніе начала столкнувшіяся между собою въ расколѣ XVII. вѣка оказались недостаточно сильными, чтобы самимъ рѣшить свою распрю и захватить въ свои руки дальнѣйшія историческія судьбы нашего народа. Весьма замѣчательно, что несостоятельность обѣихъ враждующихъ сторонъ обнаружилась для каждой изъ нихъ именно въ томъ, въ чемъ она полагала всю свою силу. Старообрядцы стоявшіе за полную и буквальную неприкосновенность древнихъ формъ благочестія, были вынуждены (своимъ отдѣленіемъ отъ іерархіи) или отказаться отъ наиболѣе существенныхъ частей богослуженія, — отъ обѣдни, отъ всѣхъ таинствъ (кромѣ крещенія) и наконецъ остаться безъ всякой внѣшней церковности, съ признаніемъ одной только невидимой Церкви (безпоповщина), — или же они должны были „окормляться" отъ отвергнутой ими.и проклятой ими никоніанской іерархіи, — путями крайне неправильными и совершенно чуждыми дневнему благочестію Такое противорѣчіе не было случайностью, или загадочною ироніей судьбы. Дѣло въ томъ, что ревнители древняго благочестія забыли, что это благочестіе обусловливалось согласіемъ и духовнею солидарностю священства и міранъ, которые въ древней Руси составляли *одну* церковь. А разъ это необходимое условіе религіознаго порядка было нарушено въ расколѣ, то естественно разрушался здѣсь и весь строй Церкви.

Этотъ строй по существу своему сохранился въ „господствующей" церкви, благодаря тому, что большая часть народа, если и не по сердечной привязанности, то по вѣрному религіозно-практическому чувству всетаки осталась на сторонѣ іерархіи. Но если милость Божія сохранила за русскимъ народомъ благо видимой Цевкви, то правда Божія ярко обнаружилась въ судьбѣ исключительныхъ и безпощадныхъ защитниковъ іерархическаго начала. Во власти своей полагали они всю силу Церкви, — власть ихъ была отнята у нихъ. Самостоятельное и верховное значеніе духовной власти какъ таковой очевидно основывается на ея внутренней. религіозно-нравственной солидарности съ цѣлымъ народомъ, ей ввѣреннымъ; когда же съ нарушеніемъ этой солидарности, іерархія захотѣла поддержать свою власть внѣшними, недуховными средствами (кострами, срубами и т. д.), то она неизбѣжно должна была стать въ зависимость и подчиненіе относительно.

той другой власти, въ распоряженіи которой находятся всякія внѣшнія средства. Этомъ самый патріархъ Іоакимъ, который такъ проникся исключительнымъ значеніемъ своего сана, что съ полнымъ спокойствіемъ и невозмутимою увѣренностью говорилъ: „за то жжемъ, что насъ еретиками называютъ", — этотъ бѣдный старецъ представлялъ уже одну слабую тѣнь прежней церковной власти, былъ лишь немощнымъ орудіемъ въ рукахъ другой, настоящей власти — государственной. Гласъ народа устами юродиваго говорилъ о немъ: „какой онъ патріархъ? живетъ изъ куска, спать бы ему да ѣсть, *бережетъ мантіи и клобука бѣлаго, затѣмъ и не обличаетъ*". И это происходило не отъ личной слабости Іоакима и его преемника Адріана. По смерти сего послѣдняго во главѣ нашей іерархіи явился человѣкъ совершенно другого рода: энергичный самостоятельный — знаменитый архіепископъ Рязанскій Стефанъ Яворскій. Тотъ прямолинейно-безпощадный іерархическій абсолютизмъ, который высказывался патріархомъ Іоакимомъ въ простотѣ души, возведенъ былъ Стефаномъ Яворскимъ на степень сознательнаго принципа и развитъ систематически въ богословскомъ трактатѣ. Въ послѣдней главѣ своего „камня вѣры", сославшись на текстъ изъ Дѣяній апостольскихъ (XX, 29), Стефан Яворскій разсуждаетъ: „*Волцы хищніи*, — сіе есть еретики. Понеже убо волцы достойно и праведно убиваеми бываютъ, ибо вящшія цѣны есть животъ овецъ, нежели смерть волковъ; явѣ есть, яко еретиковъ достойно и праведно есть убивати". Далѣе приведя евангельскія слова о татяхъ и разбойникахъ, коихъ Златоустъ „толкуетъ быти еретиковъ," Стефанъ заключаетъ, что какъ праведный судъ татей и разбойниковъ убиваетъ, „тако и еретиковъ творити достоитъ." И затѣмъ слѣдуетъ еще цѣлый рядъ доводовъ, изъ коихъ приведемъ только два: „Искусъ научаетъ, яко иного на еретиковъ врачеванія нѣсть, паче смерти . . . проклятію еретики смѣются и глаголютъ быти громъ безъ молніи; отятія имѣній не боятся . . . едино точію таковымъ врачеваніе смерть."

„Церковъ святая, якоже имать началниковъ духовныхъ и мірскихъ, акибы двѣ руцѣ, тако имать два меча, духовный и вещественный, и другъ другу пособственный. Тѣмъ же убо егда мечъ духовный мало успѣваетъ, мечъ вещественный пособствуетъ". Никогда, даже при Никонѣ, не выражался у насъ іерархическій абсолютизмъ такъ сознательно и опредѣленно.

И чтоже? Едва успѣлъ Стефанъ Яворскій въ своемъ богословскомъ трактатѣ съ такою рѣшительностью присвоить Церкви два меча, какъ уже долженъ былъ отдать ихъ оба въ руки „мірского начальника". Изъ блюстителей празднаго престола патріаршаго онъ волей-неволей дѣлается безправнымъ предсѣдателемъ учрежденной Петромъ В. духовной коллегіи, въ которой наше церковное правительство явилось какъ отрасль государственнаго управленія подъ верховною властью Государя — „крайняго судіи сей коллегіи" и подъ непосредственнымъ начальствомъ особаго государственнаго сановника — „изъ офицеровъ добраго человѣка, ктобъ имѣлъ смѣлость и могъ управленіе сгнодскаго дѣла знать".

Безпристранный и внимательный взглядъ на историческія обстоятельства, предшествовавшія учрежденію сѵнода и сопровождавшія его, не только удержитъ насъ отъ несправедливыхъ укоровъ великой тѣни Преобразователя, но и заставитъ насъ признать въ сказанномъ учрежденіи одно изъ доказательствъ той провиденціальной мудрости, которая никогда не измѣняла Петру Великому въ важныхъ случаяхъ. Упраздненіе патріаршества и установленіе сѵнода было дѣломъ не только необходимымъ въ данную минуту, и положительно полезнымъ для будущаго Россіи. Оно было необходимо, потому что нашъ іерархическій абсолютизмъ обнаружилъ вполнѣ ясно свою несостоятельность и въ борьбѣ съ раскольниками и въ жалкомъ противодѣйствіи преобразовательному движенію; патріаршество послѣ раскола лишенное внутреннихъ основъ крѣпости и оставшееся при однихъ чрезмѣрныхъ притязаніяхъ, неизбѣжно должно было уступить мѣсто другому учрежденію болѣе сообразному съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Но эта замѣна, необходимо обусловленная нашею прошедшею исторіей, была прямо полезна для будущей: „добрые и смѣлые офицеры", которымъ было ввѣрено управленіе нашими церковными дѣлами позволили новой Россіи спокойно пройти школу европейскаго образованія, они удержали въ должныхъ предѣлахъ два одностороннія и крайнія теченія нашей незрѣлой религіозной мысли и охранили наши — „ученическіе годы" отъ подавляющаго вліянія воззрѣній, ярко представленныхъ Стефаномъ Яворскимъ съ одной стороны и Никитою Пустосвятомъ — съ другой. И нельза не удивляться той строгой правдѣ, съ

какою исторія, или лучше сказать Провидѣніе рѣшило это дѣло. Когда наша церковная власть при послѣднихъ патріархахъ *фактически* проявила всю крайность іерархическаго абсолютизма (противъ раскола), — она фактически пала и утратила свою самостоятельность; а когда она устами Стефана Яворскаго рѣшилась *принципіально* оправдать и узаконить этотъ безмѣрный абсолютизмъ, — тогда самостоятельность церковной власти подверглась *правомѣрному и законному* упраздненію — не только de facto, но и de jure, — ибо сами наши іерархи одни дѣятельнымъ участіемъ (Ѳеофанъ Прокоповичъ), другіе — молчаливымъ согласіемъ оправдали и узаконили дѣло Преобразователя.

Между эпохою Стефана Яворскаго и первыми трудами его славянофильскаго историка[1] церковный вопросъ оставался у насъ безъ замѣтнаго движенія. Русскій умъ подъ охраною добрыхъ и смѣлыхъ офицеровъ проходилъ европейскую школу для того, чтобы выйдя наконецъ (въ сороковыхъ годахъ настоящаго столѣтія) изъ высшаго класса этой школы (нѣмецкій философскій идеализмъ) съ яснымъ сознаніемъ и необходимыми научными средствами обратиться вновь къ тому вопросу, который въ XVII. вѣкѣ былъ поставленъ, но не рѣшенъ нашею церковною жизнью.

Въ нашей богословской школѣ прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія мы не найдемъ опредѣленія церкви въ ея истинной идеѣ, не найдемъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ: что̀ есть церковь по существу своему? Этого отвѣта не находится даже у такого выдающагося, по размѣрамъ ума и дарованій, церковнаго писателя, какъ Филаретъ, митрополитъ Московскій. Вопросъ о Церкви составляетъ главную тему извѣстнаго его сочиненія „Разговоръ испытующаго съ увѣреннымъ о православіи Восточной Церкви“. Здѣсь истинная Церковь опредѣляется какъ общество вѣрующихъ во Христа во плоти пришедшаго. Такихъ обществъ много, и нѣкоторыя изъ нихъ находятся въ совершенномъ разъединеніи и даже враждѣ

[1] Ю. Ѳ. Самаринъ началъ свое литературное поприще диссертаціей о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ (изъ которой, впрочемъ, тогда могла быть напечатана только третья часть). Вѣрное чутье внушило этому замѣчательному писателю начать церковное движеніе въ области научной мысли какъ разъ съ того пункта, на которомъ оно остановилось въ сферѣ практической.

между собою. Поэтому митрополитъ Филаретъ вынужденъ признать множественность истинныхъ Церквей, хотя допускаетъ, что не всѣ онѣ сохраняютъ божественную истину въ одинаковой чистотѣ отъ человѣческихъ примѣсей, и въ этомъ отношеніи онъ даетъ, разумѣется, преимущество нашей Восточной Церкви. Однако и за нею онъ не признаетъ права судить другія церкви, и въ виду происшедшаго разрыва между Восточною и Западною Церквами, онъ считаетъ даже невозможнымъ созваніе Вселенскаго Собора. При существующихъ ненормальныхъ отношеніяхъ въ христіанскомъ мірѣ взглядъ митрополита Филарета есть, можетъ быть, самый справедливый и практичный. Но почему же должны мы признать эти ненормальныя отношенія за окончательныя и успокоиться на нихъ, какъ это повидимому дѣлалъ московскій святитель? А если мы будемъ мѣрять его взглядъ высшими безусловными требованіями христіанскаго идеала, то въ чемъ же окажется среди случайнаго скопленія многихъ болѣе или менѣе истинныхъ Церквей — единая, святая, вселенская и апостольская Церковь? По воззрѣнію митрополита Филарета вся живая дѣйствительность христіанства принадлежитъ этимъ многимъ разрозненнымъ между собою церковнымъ обществамъ, какія мы видимъ, а та единая всемірная Церковь, въ которую мы вѣримъ, есть лишь отвлеченное понятіе, ens rationis. Правда, въ первыхъ изданіяхъ своего трактата московскій іерархъ пытался ввести въ него если не идею единой Церкви (каковой нѣтъ мѣста въ его воззрѣніи), то по крайней мѣрѣ иносказательный образъ этаго единства. Но именно выбранная имъ для этаго аллегорія и обнаруживаетъ съ особенною яркостью всю недостаточность его мысли по этому предмету. Видѣніе Даніилово — истукана, составленнаго изъ золота, серебра, мѣди, желѣза и глины, — примѣняется митрополитомъ Филаретомъ къ Церкви вселенской въ порядкѣ ея историческихъ измѣненій. Золотая голова есть Церковь апостольская, серебряная часть соотвѣтствуетъ первымъ вѣкамъ послѣ апостоловъ и такъ далѣе; современная же Церковь изображается ступнями истукана, составленными изъ смѣси *желѣза и глины*. Если общее представленіе вселенской Церкви какъ бездушнаго истукана ярко выражаетъ механическій и мертвенный образъ мыслей той богословской школы, надъ которою митрополитъ Филаретъ, несмотря на свой великій умъ, не могъ въ данномъ

случаѣ возвыситься, то частности этого сравненія, относящіяся къ современной церкви, несомнѣнно дѣлаютъ честь какъ остроумію, такъ и правдивости знаменитаго іерарха. *Смѣсь глины и желѣза* — можно ли найти другой болѣе подходящій образъ для нынѣшней церковной дѣйствительности!

Но должны ли мы преклониться передъ этою дѣйствительностью какъ передъ какимъ то неустранимымъ рокомъ? Можемъ ли мы забыть тотъ идеалъ живого органическаго единства вселенской Церкви, который завѣщанъ намъ въ первосвященнической молитвѣ Христовой? И не должны ли мы работать и мыслію и дѣломъ надъ устраненіемъ этого явнаго противорѣчія между тѣмъ, что должно быть, и тѣмъ, что мы находимъ въ нашей дѣйствительности?

Въ то время какъ архипастырь Московскій издавалъ третьимъ или четвертымъ тисненіемъ свой „Разговоръ", одинъ молодой человѣкъ изъ его паствы, здѣсь же въ Москвѣ, въ устной и письменной бесѣдѣ съ немногими друзьями старался сквозь видимую смѣсь глины и желѣза проникнуть въ истинную сущность Церкви и опредѣлить ее не какъ мертвый и неподвижный истуканъ, а какъ одушевленное богочеловѣческое существо, неизмѣнное въ своихъ жизненныхъ основахъ и развивающееся въ своемъ сознаніи — не чрезъ смѣну человѣческихъ мнѣній, а чрезъ руководимое свыше самоуглубленіе въ присущую изначала ей самой (церкви) божественную истину. — Разсужденіе Ю. Ѳ. Самарина о развитіи Церкви въ его неизданныхъ письмахъ 1841 и 1842 гг.[1], какъ первый опытъ двадцатилѣтняго юноши, ставитъ и рѣшаетъ вопросъ въ самыхъ общихъ и отвлеченныхъ чертахъ, не говоря уже о нѣкоторыхъ ошибкахъ, порожденныхъ слишкомъ сильнымъ вліяніемъ гегелевой философіи. Тѣмъ не менѣе въ этомъ юношескомъ писаніи мы должны признать первый, незамѣтный зачатокъ мысли вѣрной, плодотворной и великой, заключающей въ себѣ начала нашей будущности.

Самаринъ впослѣдствіи отказался отъ первоначальнаго выраженія своего взгляда и принялъ предложенныя Хомяковымъ формулы, быть можетъ болѣе твердыя, но менѣе широкія а

---

[1] Существенное содержаніе этихъ писемъ передано въ статьѣ Д. Ѳ. Самарина „Данныя для біографіи Ю. Ѳ. Самарина за 1840—45 гг.", предпосланной новому изданію диссертаціи о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ. (V томъ собр. соч. Ю. Ѳ. С.)

потому и менѣе плодотворны. Впрочемъ главная мысль новаго взгляда, именно понятіе вселенской церкви какъ живого существеннаго единства, находится вполнѣ и у Хомякова и составляетъ все положительное содержаніе его полемическихъ брошюръ и писемъ.

Разумѣется это понятіе о Церкви какъ о дѣйствительномъ существѣ не было безусловно новымъ открытіемъ нашихъ славянофиловъ. Твердое основаніе для этой мысли находится въ Св. Писаніи, особенно у ап. Павла. Слабо развитая въ твореніяхъ отеческихъ, потомъ забытая и католическою и протестантскою схоластикою, эта идея была въ настоящемъ столѣтіи возстановлена и прекрасно изложена нѣкоторыми германскими богословами (Мёлеръ). Но для дальнѣйшей разработки и жизненнаго осуществленія этой идеи какъ начала вселенскаго единенія весьма важно было, чтобы она явилась съ двухъ сторонъ, не только въ западной, но и въ восточной оболочкѣ. Введеніе ея въ наше религіозное сознаніе есть главная и неотъемлемая заслуга славянофильства.

„Церковь не доктрина, не система и не учрежденіе. *Церковь* есть живой организмъ, организмъ истины и любви, или, точнѣе: *истина и любовь какъ организмъ*" — такъ формулируетъ Самаринъ взглядъ Хомякова и свой. Во всѣхъ богословскихъ сочиненіяхъ Х—ва, говоритъ онъ далѣе, проводится одна тема: „Церковь какъ живой организмъ Истины, ввѣренной взаимной Любви, иначе: какъ свобода въ единствѣ и единство въ свободѣ, иначе: какъ свобода въ гармоніи ея проявленій".

„Единство Церкви, говоритъ самъ Хомяковъ въ началѣ своего катехизическаго изложенія, слѣдуетъ необходимо изъ единства Божьяго: ибо Церковь не есть множество лицъ въ ихъ личной отдѣльности, но единство Божіей благодати живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати . . . . Единство церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, какъ единство многочисленныхъ членовъ въ тѣлѣ живомъ".

Итакъ поднятый нашимъ расколомъ вопросъ: гдѣ Церковь — у народа, или у власти — получилъ теперь новое рѣшеніе: Церковь тамъ гдѣ люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободнымъ единомысліемъ, становятся достойнымъ вмѣстилищемъ единой благодати Божіей, которая и есть истин-

ная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее въ одинъ духовный организмъ. Ясно, что эта идея требуетъ необходимо точнаго различенія между Божественною и человѣческою стихіей Церкви. Единая благодать Божія абсолютна и неизмѣнна сама въ себѣ; но осуществляться въ церкви она можетъ только свободнымъ принятіемъ ея со стороны людей, покоряющихся благодати, т. е. приводящихъ себя въ соотвѣтствіе съ нею чрезъ взаимную и обусловленное этою любовью существенное воспріятіе истины или живую вѣру. Эта человѣческая сторона церкви очевидно подлежитъ измѣненію и совершенствованію. Еслибы Церковь съ самого начала представляла ту полноту любви, которая необходима для совершеннаго усвоенія и осуществленія открывшейся во Христѣ благодати и истины — тогда исторія христіанскаго человѣчества давно была бы окончена. На самомъ дѣлѣ, хотя Влагодать Божія вполнѣ дается человѣчеству въ Церкви, но далеко не вполнѣ имъ принимается, и живой богочеловѣческій организмъ весьма удаленъ еще отъ полноты возраста Христова: скудость любви, омертвѣніе вѣры и озлобленныя религіозныя раздѣленія составляютъ общее явленіе во всемъ христіанскомъ мірѣ и ставятъ его въ очевидное противорѣчіе съ истиннымъ идеаломъ церкви какъ основанной на любви и единомысліи. Установить фактъ этого *общаго* во всемъ христіанскомъ мірѣ противорѣчія, и затѣмъ указать общій путь для выхода необходимыя средства и условія для исцѣленія церковнаго человѣчества — вотъ задача, которая предлежала нашимъ религіознымъ мыслителямъ, послѣ того какъ они опредѣлили истинную сущность Церкви.

Быть можетъ для этаго дѣла еще не пришло время въ эпоху старыхъ славянофиловъ, Какъ бы то ни было ихъ главный представитель въ области духовныхъ вопросовъ — Хомяковъ, выступилъ съ совершенно другою задачей: возводя фактъ церковнаго раздѣленія въ принципъ, доказать, что значеніе единой и вселенской Церкви принадлежитъ *исключительно* намъ, нашему вѣроисповѣдному обществу а весь западный міръ находится внѣ настоящаго христіанства. Въ этомъ видѣ славянофильское ученіе очевидно воспроизводитъ съ полнымъ сознаніемъ, намѣренно и систематически ту пагубную ошибку, въ которую наши старовѣрцы впали по узкости кругозора и по невѣжеству.

Нужно было все краснорѣчіе и остроуміе такого замѣчательно даровитаго писателя какъ Хомяковъ, чтобы дать сколько нибудь приличное, а на иной взглядъ и увлекательное выраженіе этому чудовищному утвержденію: мы одни въ абсолютной истинѣ, а всѣ прочіе въ абсолютной лжи. Исходя изъ той своей основной мысли (за которую ему конечно простятся всѣ полемическіе грѣхи), что истина дается только любви, Хомяковъ долженъ былъ, для поддержанія своего тезиса о полномъ отпаденіи западнаго міра отъ истины христовой, обвинить весь Западъ въ нарушеніи закона любви, который (будтобы) остался ненарушеннымъ на Востокѣ. И вотъ выдумывается знаменитый актъ нравственнаго братоубійства; западные народы духовно умертвили бѣдныхъ, смиренныхъ и кроткою любовью преисполненныхъ Византійцевъ — умертвили ихъ, принявши *для себя* мѣстную испанскую версію константинопольскаго сумвола съ словомъ filioque. Во всѣхъ краснорѣчивыхъ и даже патетическихъ размышленіяхъ Хомякова на эту тему (коихъ литературное достоинство я охотно признаю) серьезнаго вниманія заслуживаетъ только одно обстоятельство: совершенное отсутствіе всякаго опредѣленнаго представленія о томъ, *какъ собственно и происходило дѣло въ дѣйствительной исторіи: когда и какимъ образомъ попало* filioque *въ латинскій сумволъ, когда объ этомъ узнали на Востокѣ и какъ первоначально къ этому относились, при какихъ условіяхъ явилось это слово знаменемъ церковнаго раздѣленія* и т. д. Или все это неважныя и ненужныя подробности? Но вѣдь заявлено и повторено обвиненіе въ братоубійствѣ, и притомъ противъ большей половицы христіанскаго міра. Необходимо знать обстоятельства дѣла хотя настолько, чтобы самый фактъ этого страшнаго преступленія оставался внѣ сомнѣнія. Но чтò же мы находимъ? Вездѣ гдѣ обвинитель оставляетъ тонъ патетической декламаціи и нисходитъ до историческихъ указаній, эти указанія столь сбивчивы и неопредѣленны, что возбуждаютъ недоумѣніе; кого же собственно онъ обвиняетъ? Со стороны испанскаго духовенства VI и VII вѣка (которое онъ, впрочемъ, изображаетъ въ самыхъ чорныхъ краскахъ) „прибавка, по его словамъ, легко объясняется борьбою Аріанъ съ католиками и желаніемъ приписать Сыну, коего Божество не признавалось

Аріанами, всѣ принадлежности Бога Отца".[1] Если таковое желаніе и было у нихъ, то оно конечно могло повести къ ошибкамъ, но ничего братоубійственнаго въ немъ очевидно не заключалось. Что же касается до папъ, которые черезъ нѣсколько вѣковъ утвердили окончательно испанскую версію символа для всей западной Церкви, то Хомяковъ самъ извиняетъ ихъ въ этомъ: „Мы въ этомъ случаѣ, говоритъ онъ, не имѣемъ права слишкомъ строго укорять Римскій Престолъ. Папы сознавали незаконность совершившагося дѣла; они предвидѣли его страшныя послѣдствія: они старались остановить его развитіе, но не умѣли этого сдѣлать. Единственный и конечно великій грѣхъ ихъ — въ слабости и недостаткѣ твердости въ борбѣ".[2] Допустимъ, что это великій грѣхъ, но во всякомъ случаѣ не имѣющій ничего общаго съ братоубійствомъ. Кто же собственно совершилъ сіе послѣднее, въ комъ былъ *animus* этого страшнаго преступленія?

Эта шаткость историческихъ представленій у краснорѣчиваго вождя нашихъ антикатоликовъ достаточно объясняется тѣмъ, что хотя онъ зналъ о существующихъ источникахъ для исторіи даннаго церковнаго вопроса, но почему то не находилъ нужнымъ къ нимъ обращаться. „По моему, говоритъ онъ напримѣръ, нѣтъ достаточныхъ причинъ предполагать подделку въ актахъ испанскихъ соборовъ". И далѣе: „не сомнѣваюсь въ томъ, что заблужденіе (filioque) возникло на одномъ изъ готскихъ соборовъ, хотя *не знаю именно,* на одномъ ли изъ первыхъ; во всякомъ случаѣ это не могло быть позднѣе конца седьмого столѣтія".[3] Но именно эти подлинные акты испанскихъ соборовъ, о которыхъ упоминаетъ Хомяковъ, могли бы избавить его, еслибы онъ только поближе съ ними познакомился, отъ тѣхъ невѣрныхъ и неопредѣленныхъ представленій о ходѣ дѣла, какія онъ обнаруживаетъ.[4] — Ниже въ настоящемъ томѣ (стр. 18—20.) чи-

[1] Соч. Хомякова, т. II. Прага 1867. стр. 325

[2] Ibid. стр. 310.

[3] Ibid. стр. 325.

[4] Вообще Хомяковъ относился къ исторической сторонѣ церковныхъ вопросовъ съ крайнимъ пренебреженіемъ. Нѣкоторыя ошибки встрѣчающіяся въ его изложеніи даже невѣроятны. Такъ напр. мы узнаемъ что папа Онорій былъ осужденъ на Халкидонскомъ соборѣ (стр. 5); что ересеархомъ, отрицавшимъ Троицу и осужденнымъ за это на первомъ Никейскомъ соборѣ, былъ, кромѣ Арія, Діоскоръ (стр. 135. 136); что слова „изволися Духу Св." и. т. д. были обыкновенной формулой введенія ко всѣмъ рѣшеніямъ вселенскихъ соборовъ (стр. 63) и т. п.

татель найдетъ подлинное постановленіе того Толедского собора, который имѣетъ рѣшительное значеніе по вопросу о „братоубійствѣ", а во второмъ томѣ (приготовляемомъ къ печати) излагается также по источникамъ самая исторія раздѣленія церквей. Полагаю, что это есть самый вѣрный способъ устранить ложное воззрѣніе, выросшее исключительно на почвѣ конфессіональнаго эгоизма и озлобленія и въ новѣйшее время къ сожалѣнію поддержанное талантомъ писателя, котораго важная заслуга въ другомъ отношеніи признана нами въ полной мѣрѣ[1].

Если имѣть въ виду вѣчную и абсолютную сторону Церкви, единую Благодать въ ней дѣйствующую, то безъ сомнѣнія она имѣетъ силу и въ западномъ Христіанствѣ. По прекрасному слову одного изъ наиболѣе чтимыхъ русскихъ архіереевъ „наши вѣроисповѣдныя перегородки до неба не доходятъ". А если смотрѣть не на божественную сущность, а на человѣческое осуществленіе Церкви — въ дѣйствительной жизни, то не нужно ходить на дальній Западъ, чтобы видѣть несоотвѣтствіе и даже прямое противорѣчіе между этою дѣйствительностью и тѣмъ идеаломъ свободнаго на братской любви и согласіи основаннаго единства, которымъ славянофилы обусловливали истинную Церковь. Впрочемъ если ихъ главный богословъ подлежитъ справедливому упреку за то, что обличалъ небывалое преступленіе у чужихъ, закрывая глаза на дѣйствительные недуги у своихъ, то этотъ упрекъ не можетъ распространяться на все славянофильство. Ю. Ѳ. Самаринъ и въ особенности И. С. Аксаковъ самымъ рѣзкимъ образомъ указывали на ненормальныя условія на-

[1] Недавно другой высокоуважаемый представитель славянофильства, Н. Я. Данилевскій въ обширной полемической статьѣ противъ насъ пытался поддержать Хомяковскій взглядъ на западную Церковь путемъ трезваго фактическаго изслѣдованія вопроса. Къ сожалѣнію и этотъ замѣчательный ученый и писатель не могъ сосредоточить своего вниманія на церковно-историческихъ основаніяхъ, рѣшающихъ вопросъ, и не предпослалъ своимъ сужденіямъ самостоятельнаго изученія источниковъ, какъ это видно изъ его цитатъ. Тѣ третьестепенныя, а иногда и вовсе негодныя руководства, которыми онъ пользовался, не только представили ему все дѣло въ ложномъ свѣтѣ, но и ввели его въ такіе промахи, какъ ссылка на документъ несомнѣнно подложный. При отличавшей его добросовѣстности и прямотѣ ума Н. Я. Данилевскій конечно не могъ бы успокоиться на такомъ приступѣ къ дѣлу, и не оставилъ бы поднятого вопроса пока не добился бы до полной правды. Въ этомъ мы были увѣрены, и тѣмъ прискорбнѣе была для насъ неожиданная кончина такого человѣка.

шей церковной жизни. Съ чрезвычайною силою и убѣдительностью въ длинномъ рядѣ превосходныхъ статей (собранныхъ теперь въ IV. томѣ его сочиненій) Аксаковъ доказывалъ что религіозная свобода есть основное жизненное начало православной Церкви, безъ котораго она утрачиваетъ свой истинный характеръ, превращается въ „вѣдомство православнаго исповѣданія", въ одну изъ отраслей государственнаго управленія. Сильное и безпощадное обличеніе нашей духовной болѣзни составляетъ важную и неотъемлемую заслугу знаменитаго славянофила. Но на вопросъ о происхожденіи и о способахъ исцѣленія этаго недуга мы не найдемъ въ славянофильскомъ ученіи такого отвѣта, который бы могъ насъ окончательно удовлетворить. Обыкновенно причиною всего зла представляется Петръ Великій и учрежденный имъ порядокъ церковнаго управленія, поставленнаго въ полную зависимость отъ свѣтской власти; а потому и единственнымъ выходомъ изъ ненормальнаго положенія признавалось простое освобожденіе нашей Церкви отъ государственной опеки. Однако мы видѣли, что церковная реформа Петра В. была не дѣйствіемъ произвола, а необходимымъ слѣдствіемъ уже обнаружившейся несостоятельности прежняго церковнаго правительства; мы знаемъ, что тотъ порядокъ, на смѣну которому явилась „духовная коллегія" былъ вовсе не царствомъ любви и свободы, а чѣмъ то другимъ и даже совершенно противуположнымъ. Очевидно настоящія причины нашей духовной болѣзни лежатъ глубже и дальше нежели какъ предполагали Славянофилы.

Углубляясь въ Слово Божіе и въ истинную идею Вселенской Церкви, которую наши религіозные мыслители выразили въ такихъ прекрасныхъ формулахъ; провѣряя изученіемъ церковно-историческихъ источниковъ правильность господствующаго у насъ отрицательнаго воззрѣнія на западную церковь; изслѣдуя коренныя причины современныхъ бѣдствій, размышляя о судьбѣ нашей національной церкви и о подрывающемъ ее расколѣ, — я послѣдовательно пришелъ къ тѣмъ воззрѣніямъ, которыя подробно развиваются въ этомъ моемъ сочиненіи объ исторіи и будущности теократіи. Въ заключеніе настоящаго предисловія постараюсь передать въ самыхъ краткихъ чертахъ общее содержаніе моей мысли.

Церковь есть всемiрная организацiя истинной жизни. Мы можемъ знать, въ чемъ состоитъ *истинная* жизнь, потому что хорошо знаемъ, что такое есть та *ложная* жизнь, которою мы живемъ. Существенная ложность ея заключается не въ томъ, что мы ставимъ себѣ какiя нибудь обманчивыя цѣли, — это случайность, которой можетъ и не быть: существенная ложность всякой природной жизни состоитъ въ томъ, что она, уничтожая чужое бытiе, не можетъ сохранить своего, — что она съѣдаетъ свое прошедшее и сама съѣдается своимъ будущимъ, и есть такимъ образомъ постоянный переходъ отъ одного ничтожества къ другому. Явное выраженiе этого свойства мы находимъ въ непрерывной *смѣнѣ* поколѣнiй живыхъ существъ. Старое поколѣнiе, отцы, представители прошедшаго по закону природы отдаютъ свою жизнь всецѣло новому поколѣнiю, которое также не можетъ сохранить ее въ себѣ, но становясь настоящимъ, само вытѣсняется будущимъ поколѣнiемъ и такъ далѣе *до безконечности.* Такая безостановочная передача изъ рода въ родъ смерти подъ личиною жизни есть явно ложное существованiе, и безконечность этого процесса есть *дурная* безконечность.

По противуположности *истинная жизнь* есть такая, которая *въ своемъ настоящемъ сохраняетъ свое прошедшее и не устраняется своимъ будущимъ, а возвращается въ немъ къ себѣ и къ своему прошлому.* Это есть истинная и истинно-безконечная жизнь, въ ней же *первое* (начало, прошедшее) не упраздняется, не смѣняется своимъ *другимъ* (продолженiе, настоящее), а *третье* (конецъ, будущее) есть лишь совершенное единство того и другого.[1]

Этой истинной жизни нѣтъ въ *природномъ* человѣчествѣ, законъ котораго есть смѣна поколѣнiй безъ цѣли и смысла, непрерывное отцеубiйство и самозакланiе. Истинная должна быть осуществлена въ *духовномъ* человѣчествѣ, т.-е. въ Церкви, Жизнь Церкви есть средняя между Божьей и природной. Въ вѣчной Божественной жизни нѣтъ вовсе времени, нѣтъ никакого различiя между настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ;

---

[1] Какъ дурная безконечность (schlechte Unendlichkeit) нашей природной ложной жизни можетъ быть изображена прямою линiей неопредѣленно продолжающейся безъ начала и конца, такъ безконечность истинной жизни издревле была представляема въ кругѣ, возвращающемся въ себя, замкнутомъ или совершенномъ въ себѣ.

*

въ жизни природной *съѣдаемой временемъ,* это различіе существуетъ, но обманчиво ибо сейчасъ же уничтожается, такъ какъ здѣсь всякій будущій моментъ, не успѣвая стать настоящимъ, переходитъ въ прошедшее, чтобы совсѣмъ исчезнуть). Въ жизни же Церкви, — въ жизни богочеловѣческой полнота вѣчности должна осуществляться въ различіи трехъ временъ не смѣняющихся безпредѣльно, а опредѣленно другъ друга восполняющихъ. Въ пребывающей связи временъ — осуществленіе любви, а въ ихъ различіи — условіе свободы.

Идеалъ всецерковности, вселенское братство, совершенное Царство благодати и истины, любвы и свободы, — это есть *будущее Церкви.* Начало его дѣйствительно присутствуетъ у насъ и теперь, но лишь въ *пророкахъ.* Что же намъ должно дѣлать, чтобы это будущее осуществилось вполнѣ, — чтобы сбылось пророчество? Неужели мы станемъ для этаго разрушать настоящее и прошедшее вселенской Церкви? Это было бы по закону природной жизни, въ которой грядущее поколѣніе осуществляется лишь вытѣсненіемъ своихъ отцевъ, своихъ стариковъ Но въ Церкви, въ Богочеловѣчествѣ — не такъ. Здѣсь всѣ три времени одинаково существенны другъ для друга, и полнота всецерковности состоитъ во внутреннемъ, духовно-органическомъ, на любви и истинѣ основанномъ соединеніи всѣхъ трехъ.

Прошедшее въ Церкви представляется *священствомъ,* духовными отцами, искупителями первороднаго грѣха, стариками (πρεσβυτεροι); а въ Церкви вселенской, т.-е. въ семьѣ всѣхъ народовъ, въ общемъ всечеловѣческомъ братствѣ должно быть общее международное священство, объединенное во всеобщемъ *отцѣ,* или вселенскомъ *Первосвященникѣ.* Ибо откуда единство семьи, какъ не отъ общаго отца. Братья составляютъ одно не сами по себѣ, а лишь какъ сыновья одного. У всѣхъ насъ одинъ Отецъ на небесахъ, какъ и братіи много въ небесной славѣ. Но когда говорится о вселенскомъ братствѣ не ангеловъ, а народовъ на землѣ живущихъ, то этимъ предполагается и отчество земное, какъ отображеніе и орудіе небеснаго.

Если священство представляетъ прошедшее Церкви, то *настоящее* ея есть народъ, государство, *Царство.* Раздѣленіе по народамъ и національнымъ государствамъ есть дѣйствительное состояніе христіанскаго міра. Что это дѣленіе не можетъ быть окончательною и господствующею формой жизни для человѣ-

чества, что оно должно быть подчинено высшему моменту, хотя и съ сохраненіемъ національной свободы и государственной сферы отношеній, — объ этомъ нѣтъ спора съ религіозной точки зрѣнія. Но какъ же освободиться отъ *исключительности* настоящаго состоянія, какъ перейти отъ національнаго партикуляризма къ всемірному *братству* народовъ, не ставши прежде въ положеніе истиннаго *сыновства* къ началу международнаго (или сверхнароднаго) единства, не признавши сперва *отеческой* всеединящей власти вселенскаго первосвятительства?

Подобаетъ намъ исполнить всякую правду. Христосъ представитель *царскаго* дома Давидова, основатель и единый истинный Глава царства Божія въ человѣчествѣ вмѣнилъ Себѣ въ долгъ исполнить всякую правду актомъ явнаго подчиненія, — Іоанну сыну священника Захаріи изъ рода Ааронова, — не какъ пророку покоянія (что не имѣло никакого отношенія къ самому Христу), а какъ послѣднему представителю истиннаго священства ветхозавѣтнаго.

Мы народъ настоящаго, народъ царскій. Будущее же наше зависитъ отъ того, послѣдуемъ ли мы примѣру Вѣчнаго Царя, который даже находясь безъ всякаго грѣха (чего мы о себѣ не только какъ о лицахъ, но и какъ о народѣ конечно сказать не можемъ) не усумнился, для исполненія всякой правды, для дѣйствительнаго возстановленія истинной жизни въ человѣчествѣ, — отдать должное грѣшному представителю прошедшаго ветхаго Ааронова жречества. Когда и мы совершимъ соотвѣтственное этому дѣйствіе, когда возстановимъ по всей правдѣ свою духовную связь съ прошлымъ вселенской Церкви, когда съ яснымъ сознаніемъ, свободнымъ нравственнымъ подвигомъ народнаго духа поставимъ себя въ положеніе истиннаго *сыновства* къ всемірному *отчеству,* тогда только сдѣлается возможнымъ то совершенное всенародное *братство,* живущее любовью и свободнымъ единомысліемъ, — оно же есть идеалъ и будущность вселенской Церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ нашъ истинный національный идеалъ.

Тогда обнаружится высшее, свободное единство Церкви, основанное не на преданіи и привычкѣ *только,* а также не на убѣжденіи отвлеченнаго ума, а на нравственномъ духовномъ подвигѣ. Церковь вселенская явится намъ уже не какъ мертвый истуканъ, и не какъ одушевленное, но безсознательное тѣло, а какъ существо самосознательное, нравственно-свободное, дѣй-

ствующее само для своего осуществленія, — какъ истинная подруга Божія, какъ твореніе, полнымъ и совершеннымъ единеніемъ соединенное съ Божествомъ, всецѣло Его вмѣстившее въ себѣ, — однимъ словомъ какъ та *Софіа Премудрость Божія,* которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она.

Москва, на праздникъ Благовѣщенія Пресв. Богородицы 1887.

Владиміръ Соловьевъ.

Просятъ прежде чтенія исправить слѣдующія важнѣйшія опечатки.

Стран.	Строка.	Напечатано:	Должно читать:
14	37 и 38	въ февральскомъ и мартовскомъ	въ мартовскомъ и апрѣльскомъ.
15	11	отрицалаль	отрицалась
28	11	богссоовія	богословія
72	26	нсины	истины
—	36	бытъ	быть
74	38	извнутти	извнутри
79	6	учиніи	ученіи
84	11	накотецъ	наконецъ
87	3	всятую	взятую
97	19	право	право
105	9	принимаытъ	принимаютъ
—	17	нотопа	потопа
106	14	лифней	лифнэ
112	16	служить	служитъ
114	6	лагола	глагола
—	10	кабѐр	кабэр
118	18	эль-	эл-
126	37	позднѣйшако	позднѣйшаго
130	20	продѣлахъ	предѣлахъ
—	22	икорениться	укорениться
—	37 н 39	И на Балканскомъ полуостровѣ, въ Болгаріи и Босніи, мусульманство обратило къ себѣ въ лицѣ. Такъ называемыхъ помаковъ лишь прежнихъ послѣдователей манихейской ереси	И на Балканскомъ полуостровѣ мусульманство обратило къ себѣ въ Болгаріи (такъ наз. помаки) и въ Босніи лишь прежнихъ послѣдователей манихейской ереси.
131	37	ель	эл
141	37	которою	какою
142	33	человѣской	человѣческой
147	8	острожнымъ	осторожнымъ
149	30	тобою	съ тобою
158	4	боготься	бороться

Напечатано:			Должно читать:
Стран.	Строка.		
167	6	Бней-	Бнэ-
173	22	мерзоство	мерзостью
174	10	своего	свою
175	16	отцевъ твоихъ	отца твоего
180	15	*αραδοβαιμων*	*αγαδοβαιμων*
194	38	кровъ	кровь
199	4	ашер	ашэр
—	13	скавалъ	сказалъ
—	17	бейт-	бэт-
—	38	элогей	элогэй
200	22	бен-	бэн-
205	37	ивъ	изъ
220	18	того	тою
222	24	тенуѳа̀	т'нуѳа̀
—	25	терума	т'рума̀
225	9	послужилъ преступленіемъ	преступленіемъ
—	10	который намъ	который послужилъ намъ
231	22	зачемъ	зачѣмъ
—	39	эліада	Эліаба
234	34	Ввѣ	Всѣ
236	39	вратамъ	врагамъ
241	12	втѣ	всѣ
247	39	иругоед	и другое
250	10	нарушющій	нарушающій
—	35	быль	быть
252	34	и нихъ	у нихъ
257	14	Потворивъ	Повторивъ
260	24	гоѣ	гдѣ
271	14	Бейт-	Бэт-
—	15	Бэйт-эната	Бэт-эната
—	16	Бэйт-Шэмэша и Бэйт-Эната	Бэт-Шэмэша и Бэт-эната
—	29	въ ивъ	изъ
272	10	имъ	ихъ
277	30	въ мѣстѣ	вмѣстѣ
284	24	пвотверждать	подтверждать
289	12	соъетающей	сочетающей
301	32 и 33	неческіе	нечестія
302	34	атти-	атта-
—	39	Радиновичъ	Рабиновичъ
305	11	лучше совѣтъ Ахитоѳэля	лучше совѣтъ Хушая, нежели совѣтъ Ахитоѳэля
—	13	наведемъ	наведетъ
—	16	Я	я
308	2	всего человѣка,	всего человѣка и міра съ Богомъ,

Стран.	Строка.	Напечатано:	Должно читать:
309	5	сверхсознательной	въ сверхсознательной
—	34 и 35	непостоятельность	несостоятельность
310	13	больнимъ	бóльшимъ
—	13	самодержасія	самодержавія
311	28	дѣла	дѣлѣ
—	37	Гиньяминовъ	Бэнъяминовъ
312	36	пролится	прольется
316	22 и 23	болѣзнію внутренностей твонхъ отъ болѣзнн содвя на день.	болѣзнію внутренностей твоихъ даже до выпаденія внутренностей твоихъ отъ болѣзни со дня на день.
317	38	Этома	Эдома
318	7	Іззіягу	Уззіягу
—	16	Іззіягу	Уззіягу
319	27	рѣшить	рѣшительно
—	32 и 33	выродившіеся потомки Господу Вышнему присоединили	выродившіеся потомки Давидовы къ измѣнѣ Господу Вышнему присоединили
320	7	царствовалъ онъ зло	царствовалъ въ Іерусалимѣ и дѣлалъ онъ зло
321	10 и 11	разобралъ	раздиралъ
324	12	Богоѣдѣнія	Боговѣдѣнія
—	34	видѣть	будутъ видѣть
328	14	на	не
331	18	бить	быть
333	25 и 26	соединенію не способно	соединенію съ Божествомъ; а если къ такому соединенію не способно
335	10	всемірной	всемірной исторіи
339	3	въ пятый	пяшый
340	4	вайнцэр	вайицэр
—	37	субстанціальной	субстанціальной связи
342	39	лайилд	хайим
343	14	даарэц	баарэц
344	21	соединить	должно соединить
—	27	тэмэн	шэмэн
347	4	наконецъ	и наконецъ
—	6	. Изъ	, изъ
—	7	актичномъ	активномъ
—	22	гат'ламимъ	гаш'ламим
—	25	собою, но	собою (въ жертвахъ искупительныхъ — хатат), но
—	30	ги'ламим	ш'ламим
351	31	робъ	родъ
352	17	Богомъ	съ Богомъ
355	1	и нашей	у нашей
359	28	соблазнъ и беззаконіе	— человѣкъ дѣлающій соблазнъ и беззаконіе
364	21	опредѣленности	отдѣльности

КНИГА ПЕРВАЯ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ.

КНИГА ПЕРВАЯ

(вступительная во все сочиненіе.)

Разборъ главныхъ предразсудковъ противъ теократическаго дѣла въ Россіи.

I

Въ будущемъ 1887 году исполнится одиннадцать вѣковъ съ тѣхъ поръ какъ восточная православная церковь послѣдній разъ приняла дѣятельное участіе въ актѣ вселенскаго значенія, послѣдній разъ заявила свой каѳолическій характеръ. Тысячу и сто лѣтъ тому назадъ былъ послѣдній вселенскій соборъ признаваемый на Востокѣ. По ученію нашихъ катехизисовъ и догматикъ вселенскій соборъ есть единственный органъ всецерковнаго сужденія и дѣйствія. Итакъ тысячу и сто лѣтъ вселенская церковь какъ такая не подавала своего голоса, не произносила своего сужденія, не совершала никакого дѣянія. Для всякаго русскаго и православнаго, дѣйствительно вѣрующаго во вселенскую Церковь какъ въ живую цѣлость христіанскаго человѣчества и какъ въ истинную точку опоры среди безбожныхъ стихій современнаго міра, — для всякаго такого человѣка указанный фактъ долженъ представляться въ высшей степени прискорбнымъ и даже совсѣмъ непонятнымъ *Прискорбно* это потому, что нѣтъ никакой возможности противъ дѣйствующихъ силъ современности съ успѣхомъ опираться на такую силу, которая давно прекратила свою дѣятельность. Прежнія дѣянія вселенской Церкви имѣли свои опредѣленные предметы утратившіе нынѣ жизненное значеніе: вѣдь не съ несторіанствомъ, и моноѳелитствомъ приходится имѣть дѣло современному человѣку. *Непонятно* это одиннадцативѣковое бездѣйствіе вселенской Церкви потому, что про-

*

тиворѣчитъ ея прямому назначенію, тому дѣлу, для котораго она основана. Христосъ основалъ церковь свою для борьбы съ вратами адовыми, т. е. съ усиліями и ухищреніями зла и лжи въ человѣчествѣ, въ особенности для огражденія отъ нихъ того человѣческаго большинства, которое неспособно къ полнои нравственной самодѣятельности. Но развѣ врата адовы ослабѣли или стали менѣе опасными для „малыхъ сихъ?“ Мы видимъ напротивъ, что дѣйствіе зла и лжи въ мірѣ разрослось и въ глубь и вширь, получило вселенскій объемъ и значеніе. Когда прежде существовали такія универсальныя средства къ распространенію лжи и всякаго зла, какъ теперь? когда была такая общедоступность всевозможныхъ соблазновъ, какъ теперь? Какъ же понять въ виду этого, что вселенская Церковь продолжаетъ отказываться отъ всякаго общаго дѣйствія какъ объяснить, что противъ универсалнаго нападенія вратъ адовыхъ она выставляетъ одни лишь частныя и малоуспѣшныя усилія? Неужели въ теченіе этихъ одиннадцати вѣковъ ни разу не было повода для вселенской церкви сосредоточить свои силы, сказать міру властное слово, произнести свое безаппеляціонное сужденіе надъ новыми видами зла и лжи, создать своей истинѣ новую опору и ограду? Или можетъ быть мы ошибаемся въ оцѣнкѣ временъ и сроковъ, можетъ быть для церкви какъ для высшаго Существа тысяща лѣтъ яко день единъ, и всѣ треволненія нашего историческаго бытія за многіе вѣка не заслуживаютъ съ ся стороны никакого вниманія и воздѣйствія? Но мы имѣемъ здѣсь однако опредѣленное мѣрило для сравненія — именно въ той эпохѣ когда церковь и по признанію нашихъ богослововъ проявляла свое вселенское дѣйствіе. Мы видимъ, что та эпоха и по продолжительности и по степени сложности исторической жизни, и по значенію духовныхъ задачъ и вопросовъ рѣшительно уступаетъ этимъ одиннадцати вѣкамъ непонятнаго бездѣйствія вселенской церкви. Если прежде эта церковь во избѣжаніе всякаго соблазна и недоумѣнія считала необходимымъ высказываться опредѣлительно даже по вопросамъ второстепеннымъ и уже рѣшеннымъ въ принципѣ какъ напримѣръ вопросъ о „трехъ главахъ“, ради котораго бѣлъ созванъ пятый вселенскій соборъ (коего вся задача состояла такимъ образомъ въ окончательномъ сужденіи о трехъ давно умершихъ авторахъ), — то ясно, что отсутствіе вселенскихъ соборовъ въ послѣдніе одиннадцать вѣковъ

никакъ не можетъ объясняться недостаткомъ предметовъ для всецерковнаго сужденія: такихъ предметовъ было и есть весьма много и неизмѣримо болѣе важныхъ, нежели вопросъ о „трехъ главахъ“. Или можетъ быть прекращеніе вселенскихъ соборовъ есть только историческая случайность, и мы въ правѣ надѣяться, что при благопріятной перемѣнѣ внѣшнихъ обстоятельствъ состоится наконецъ послѣ одиннадцативѣкового перерыва новый, осьмой, вселенскій соборъ, который заразъ рѣшитъ всѣ наши вопросы и недоумѣнія? Но представители нашей духовной власти и богословской науки несогласны между собою (а иные изъ нихъ даже *сами съ собой*, какъ сейчасъ увидимъ), насчетъ того, *возможно* ли еще для нашей церкви вообще созваніе вселенскаго собора. Такъ митрополитъ московскій Филаретъ въ первыхъ изданіяхъ своего „разговора между испытующимъ и увѣреннымъ“ прямо заявляетъ, что вселенскаго собора болѣе уже быть не можетъ. При этомъ наше недоумѣніе только усиливается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ послѣдующихъ изданіяхъ своего сочиненія митр. Филаретъ безъ всякихъ оговорокъ и объясненій просто исключилъэту фразу о невозможности вселенскихъ соборовъ. Еслибы онъ перемѣнилъ свой взглядъ по предмету такой важности, онъ конечно долженъ бы былъ заявить объ этомъ Простой же пропускъ такого тезиса безъ малѣйшаго намека на его ошибочность и съ сохраненіемъ всѣхъ доводовъ его подтверждающихъ, можетъ объясняться лишь тѣмъ, что оставаясь при прежнемъ мнѣніи авторъ нашелъ почему либо неудобнымъ высказывать его прямо и рѣшительно. Во всякомъ случаѣ и тѣхъ разсужденій, которыя оставлены безъ перемѣны митрополитомъ Филаретомъ, вполнѣ достаточно, чтобы заранѣе отказать съ его точки зрѣнія всякому будущему собору Восточной церкви въ признаніи его вселенскаго значенія. Но кто же можетъ помѣшать мнѣ и всякому другому православному стать въэтомъ дѣлѣ на точку зрѣнія знаменитаго православнаго іерарха? И что же это будетъ за вселенскій соборъ, который каждымъ православнымъ можетъ быть *по праву* признанъ за самозванный? Если тотъ фактъ, что наша церковь такъ долго не проявляла никакого *вселенскаго* дѣйствія — печаленъ и ненормаленъ, то сомнѣніе въ самой возможности для нея когда нибудь проявить вселенское дѣйствіе равносильно сомнѣнію въ самомъ существованіи нашей церкви какъ вселенской. А при уважитель-

ныхъ основаніяхъ для такого сомнѣнія наше церковное положеніе, благодаря которому для насъ невозможно никакое *единое* и *каѳолическое* дѣйствіе, становится нестерпимымъ для всякаго, кто связываетъ дѣйствительный и живой смыслъ съ этими словами нашего символа вѣры.

Съ какихъ же поръ и почему наша церковь утратила способность къ вселенскому дѣйствію? На это исторія даетъ отвѣтъ непререкаемый. (Его принимаетъ и упомянутый православный іерархъ). Съ тѣхъ поръ какъ произошло раздѣленіе церквей восточной и западной и именно въ силу этого раздѣленія стало невозможно для насъ вселенское или всецерковное дѣйствіе. Оно невозможно для насъ не по чужому мнѣнію, а по нашему собственному признанію. Наше церковное положеніе фальшиво не только съточки зрѣнія католиковъ и протестантовъ, но прежде всего съ нашей собственной точки зрѣнія. Мы хотимъ стоять подъ такимъ знаменемъ, которое не въ нашихъ рукахъ, котораго мы не можемъ поднять. Поэтому намъ нечего обращаться къ другимъ съ укорами и требованіями. Другіе никакъ не могутъ быть виноваты въ томъ внутреннемъ противорѣчіи, которое подавляетъ нашу церковную жизнь; и не для другихъ, а для насъ раздѣленіе церквей имѣло такія роковыя послѣдствія.

Итакъ наша первая настоятельная задача — устранить это раздѣленіе, возстановить нарушенное единство между нашею восточною (греко-россійскою) и западною (римско-католическою) Церквами. Въ настоящемъ трудѣ я предлагаю теоретическія основанія для единственно правильнаго по моему убѣжденію разрѣшенія этой задачи. Но прежде чѣмъ представить эти основанія мнѣ пришлось три года спорить съ людьми, желавшими держатся на церковной почвѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицавшими (под разными предлогами и съ разными оговорками) возможность и надобность соединенія между двумя церквами. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ ясно высказывались господствующіе у насъ въ Россіи, (а отчасти и на всемъ Востокѣ) предразсудки противъ настоящаго теократическаго дѣла. Ближайшее знакомство съ этими предразсудками дало новыя подтвержденія моимъ взглядамъ и полнѣе раскрыло для меня различныя благопріятныя и неблагопріятныя условія дѣла.

Эти результаты нашей предварительной трехгодовой полемики я и считаю полезнымъ пересмотрѣть въ настоящей

вступительной книгѣ. При этомъ я буду имѣть въ виду лишь тѣхъ изъ моихъ оппонентовъ, которые рѣшительно высказались противъ церковнаго соединенія и вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно опредѣленно выразили свою собственную точку зрѣнія.

II

То, что писалъ по этому предмету И. С. Аксаковъ[1], было для меня поучительно въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ я увидѣль до какой степени католичество и всякое сближеніе съ нимъ противно нашему націоналному чувству, выразителемъ коего по праву могъ выступить этотъ заслуженный русскій дѣятель. Внутренняя сущность всѣхъ его возраженій можетъ быть прямо сведена къ тому утвержденію, что римское католичество *претитъ* русскому народному духу и чувству. Справедливость этого утвержденія лучше всего доказывается тѣмъ искреннимъ негодованіемъ, которымъ дышали упомянутыя статьи. Никакихъ частныхъ причинъ вражды противъ католичества здѣсь быть не могло: очевидно здѣсь говорило только общее историческое и національное чувство и предубѣжденіе. Существованіе этого чувства и предубѣжденія есть фактъ несомнѣнной важности, съ которымъ необходимо считаться, и для меня было весьма поучительно познакомиться съ нимъ въ такомъ яркомъ и прямомъ выраженіи. Впрочемъ я нашелъ здѣсь рѣшительное подтвержденіе той моей мысли, что дѣло соединенія церквей есть для Россіи подвигъ величайшей трудности, требующій внутренняго самоотверженія еще болѣе глубокаго, чѣмъ нужно было два вѣка назадъ для сближенія Россіи съ мірскою цивилизаціей Запада, которая вѣдь также и не безъ основанія претила національному чувству нашихъ предковъ. И тогдашнее и теперешнее наше отвращеніе къ чуждымъ стихіямъ не только имѣетъ значеніе какъ фактъ, но должно быть даже признано справедливымъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ справедливо отвращеніе больнаго къ горькому лѣкарству.

Не для легкихъ и простыхъ дѣлъ создалъ Богъ великую и могучую Россію. И какъ ни трудно дѣло соединенія церквей,

---

[1] См. „Русь“ N N 6 и 7 за 1884 г. и мою книжку „Національный вопросъ въ Россіи“.

Нижеслѣдующее заключеніе нашего спора было написано и въ первый разъ напечатано еще при жизни И. С. Аксакова.

это не мѣшаетъ ему стать нашею жизненною задачею и всемірно-историческимъ призваніемъ Нѣкоторую новую косвенную опору для этого убѣжденія далъ мнѣ тотъ же споръ съ И. С. Аксаковымъ. Славянофилы, — съ которыми у меня общая *идеальная* почва и которыхъ я считаю невольными пророками церковнаго соединеніа, — славянофилы всегда утверждали, что Россія обладаетъ своею великою всемірно-историческою идеею: эта идея по ихъ убѣжденію имѣетъ священный характеръ, и ея осуществленіе должно яснѣе и полнѣе выразить въ жизни міра ту вѣчную истину, которая изначала хранится въ церкви Христовой. Эту главную мысль истиннаго славянофильства въ самое послѣднее время высказалъ почтенный редакторъ „Руси“ въ немногихъ, но ясныхъ словахъ (въ передовой статьѣ 16 № за 1885 г.): „Россія призвана явить новый културный историческій типъ, который примиритъ въ себѣ и Востокъ и Западъ на основѣ православно-славянской“. И далѣе „существеннѣйшимъ содержаніемъ русскаго національнаго типа“ И. С. Аксаковъ признаетъ христіанство „исповѣдуемое православною Вселенскою церковью“. Почтенный представитель славянофильства не допускаетъ, что Россія назначена лишь къ тому, „чтобы въ области развитія человѣчества явить міру культурный контрастъ Западной Европѣ“. „Восколько, говоритъ онъ, въ послѣдней (то-есть въ западной Европѣ) жива и дѣйственна чистая истина христіанская, востолько нѣтъ мѣста контрасту съ нею и для Россіи“. Къ этому присоединяется и другая оговорка относительно *византизма*, который Россія должна освободить ото всего того, „что въ немъ было временнаго и національно-односторонняго“. Чрезъ эти двѣ оговорки идеальное призваніе Россіи окончательно опредѣляется какъ полнѣйшее (хотя разумѣется и не безусловно-полное) осуществленіе въ исторической жизни *Вселенскаго христіанства*, — не латинскаго и не византійскаго, а истинно-вселенскаго, очищающаго въ себѣ одностороннія формы Востока и Запада. Будучи вполнѣ согласенъ съ такимъ взглядомъ, я только ставлю дальнѣйшій необходимый вопросъ: что̀ же *требуется* отъ Россіи, что̀ *должна* она *дѣлать* для того, чтобы исполнить это свое вселенское назначеніе, чтобы на своей православно-славянской основѣ создать вселенскую христіанскую культуру, *примиряющую Востокъ и Западъ*? Что должно намъ дѣлать, чтобы (употребляя выраженія Констан-

тина Аксакова) наше національное самоопредѣленіе, совпадающее въ *существѣ* съ высшимъ опредѣленіемъ общечеловѣческимъ, совпало съ нимъ и въ *дѣйствительномъ явленіи,* т.-е. чтобы мы на самомъ дѣлѣ создали культуру вселенскую, націоналную и общечеловѣческую вмѣстѣ, удобопріемлемую для Эллина и Іудея, для Римлянина и Германца? Въ исторической работѣ народовъ, также какъ и въ нашеи личной работѣ, *дѣлать* обыкновенно значитъ *устранять препятствія.* Едва ли кто усумнится, что главное препятствіе для созданія вселенской христіанской культуры, *примиряющей въ себѣ Востокъ и Западъ*, есть именно раздѣленіе церквей, вслѣдствіе коего Востокъ и Западъ въ междоусобномъ спорѣ отнимаютъ у христіанской религій полноту ея культурно-историческаго дѣйствія. Итакъ устраненіе этого препятствія т.-е. соединеніе церквей, есть первое дѣло для Россіи при исполненіи ея историческаго призванія. Такое утвержденіе не есть чья-либо произвольная выдумка, а вытекаетъ изъ сущности предмета Но допустимъ, что я рѣшительно ошибаюсь, что для исполненія своего вселенскаго назначенія Россія нуждается не въ соединеніи церквей, а въ чемъ нибудь другомъ. Въ чемъ же именно? Прежде всего нужно назвать и показать это *другое.* Самым лучшимъ и единственно дѣиствительнымъ способомъ опровергнуть ошибочное рѣшеніе нашего національнаго вопроса было бы прямо указать его истинное рѣшеніе. Мы вѣримъ въ національно вселенскую идею Россіи, но вѣра безъ дѣлъ мертва. А дѣло живой вѣры должно быть сообразно той идеѣ, въ которую мы вѣримъ, должно быть такимъ же національно-вселенскимъ какъ и она. Наше всемірное призваніе не можетъ исполниться само собою, помимо нашего дѣйствія, а мы не можемь дѣйствовать, когда не знаемъ, что̀ должно дѣлать, куда идти. Если бы наше призваніе состояло въ созданіи чисто-матеріальной цивилизаціи, какого нибудь всемірнаго муравейника, тогда еще можно было бы положиться на одни инстинкты, на уравнительную борьбу частныхъ силъ и интересовъ. Но когда дѣло идетъ о вселенской *христіанской* культурѣ, тутъ уже никакъ нельзя обойтись безъ духовнаго, свободно-разумнаго дѣйствія сопряженнаго съ нравственною отвѣтственностью и для отдѣльныхъ лицъ и для всего народа. Соединеніе церквей, вполнѣ соотвѣтствуя нашему идеальному призванію, вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ намъ опредѣленный *пред-*

метъ для дѣйствія. *Другаго* мнѣ указано не было. И такъ одно изъ двухъ: или утверждаемое нами возстановленіе вселенскаго церковнаго единства есть настоящее дѣло и обязанность нашей исторической жизни, или же мы должны признаться, что несмотря на тысячелѣтній возрастъ Россіи и на вѣковую работу нашего націоналнаго самосознанія, не выяснился еще самый предметъ нашего общаго дѣйствія, такъ что мы не можемъ сказать, что̀ же собственно намъ нужно дѣлать, куда идти, дабы осуществить самобытное призваніе Россіи, ея вселенскую идею, чтобы явить въ мірѣ смыслъ и разумъ нашего историческаго существованія.

III

Ясная постановка этой дилеммы: или соединеніе церквей, или неопредѣленность и блужданіе ощупью — вотъ второй поучительный выводъ, извлеченный мною изъ литературнаго спора съ почтеннымъ представителемъ стараго, кореннаго славянофильства. Если для Россіи соединеніе церквей представляется намъ какъ высшее призваніе и нравственный долгъ, то для *славянства* это самое дѣло есть настоятельная потребность, насущная необходимость, безъ удовлетворенія которой славянство какъ *цѣлое* вовсе не можетъ существовать. Оно и не существуетъ какъ единое цѣлое. Славянская рознь давно уже стала общимъ избитымъ мѣстомъ для чужихъ и для своихъ. Врядъ ли можно сомнѣваться, что главную свою силу эта рознь получила изначала въ глубокомъ раздвоеніи славянства, подѣлившагося между двумя враждующими церквами, и что слѣдовательно соединеніе етихъ церквей есть самый прямой и надежный способъ для объединенія славянскаго міра. Или это объединеніе можетъ совершиться и при раздѣленіи церквей, и славянскіе народы могутъ быты связаны между собою и помимо церкви? Чѣмъ же однако? Сознаніемъ общихъ выгодъ и общихъ опасностей? Такое сознаніе существуетъ, но оно само по себѣ слишкомъ отвлеченно и никакъ не можетъ осилить національнаго себялюбія въ каждой отдѣльной славянской народности. Этотъ націоналный эгоизмъ является единственнымъ побужденіемъ славянской политики; ибо церковь, сама парализованная своимъ раздѣленіемъ, не можетъ уже оказывать своего объединяющаго дѣйствія даже и надъ единовѣрными народами. Не говоря уже о тѣхъ славян-

скихъ націяхъ, въ коихъ прямо дѣйствуетъ противоположность духовныхъ и культурныхъ началъ (русскіе и поляки), даже тѣ изъ нихъ, которыя не могутъ прикрыть своей вражды никакимъ идеальнымъ знаменемъ, готовы тѣмъ не менѣе вступить въ ожесточенную борьбу. Примѣры на лицо. Достаточно было болгарамъ сдѣлать рѣшительный шагъ къ своему національному объединенію и независимости, какъ уже сербы сочли єто для себя за нестерпимую угрозу и великую опасность и напрягаютъ всѣ свои силы ее встрѣтить[1]. Это ли „солидарность интересовъ?" Ясно, что славянскія народности на почвѣ національнаго самолюбія не довольствуются независимостью, а ищутъ *преобладанія*, а такъ какъ преобладаніе для каждой изъ нихъ возможно только на счетъ своей же братьи славянъ, то и происходитъ неизбѣжно полная несовмѣстимость националныхъ интересовъ въ средѣ славянства, причемъ вѣроисповѣдная рознь (тамъ, гдѣ она существуетъ) является лишь признакомъ обостренія національно-политической горячки. Послушаемъ, что̀ пишутъ знающіе люди изъ славянскихъ земель въ славянофильскую газету: „хотя ни сербы ни хорваты не имѣютъ никакой политической силы, но и тѣ и другіе мечтаютъ о великомъ своемъ государствѣ. Иные сербы отрицаютъ даже существованіе хорватовъ, какъ и болгаръ; иные хорваты доказываюъ, что даже черногорцы назывались хорватами, и что о сербахъ не можетъ быть и рѣчи. Этотъ безплодный споръ объ именахъ имѣетъ свой смыслъ: хорваты мечтаютъ о воскрешеніи великаго хорватскаго государства, сербы — о возстановленіи сербскаго царства... И тѣ и другіе ищутъ территоріи для этого въ однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, и тѣ и другіе за недостаткомъ фактовъ нерѣдко измышляютъ и сочиняютъ ихъ"[2]. „Борьба сербовъ и хорватовъ, — пишетъ далѣе тотъ же свѣдущій сотрудникъ „Руси", — борьба сербовъ и хорватовъ, какъ извѣстно, окрашивается цвѣтомъ религіозной борьбы. Будемъ откровенны: сербы въ большинствѣ чрезвычайно индиферентно относятся къ церкви. а полуобразованная интеллигенція отрицаетъ даже всякое значеніе вѣры и хвастаетъ своимъ атеизмомъ. Но съ православіемъ для всякаго серба соединена неразрывно и его народность и всѣ воспоминанія о связи его съ русскимъ народомъ. Этимъ объя-

---

[1] Писано въ Октябрѣ-Ноябрѣ 1885 г.

[2] „Русь" 12 1885 г., статья г. П. К—аго.

сняются такіе факты что лица, признававшіяся сегодня въ своемъ индифферентизмѣ къ религіи и хваставшія своимъ „вольномысліемъ", завтра становятся самыми горячими защитниками правъ православной церкви въ Австріи и горько жалуются на пропаганду католицизма въ Босніи и Герцеговинѣ, иногда *даже преувеличивая дѣло*"[1].

Какое же заключеніе можно вывести изъ подобныхъ указаній, коихъ правдивость не подлежитъ сомнѣнію? Если люди, хвастающіе своимъ атеизмомъ, успѣшно пользуются раздѣленіемъ церквей для усиленія славянской междоусобицы, то люди религіозные и при этомъ желающіе славянскаго единенія должны дѣйствовать наоборотъ, т.-е. стараться о церковномъ примиреніи, при чемъ церковь, усиленная своимъ единствомъ, могла бы побороть и мелкое національное самолюбіе славянскихъ народностей и ихъ полуобразованную „интеллигенцію", отрицающую „всякое значеніе вѣры". Если лицемѣрные атеисты прикидываются защитниками православія, чтобы въ своихъ собственныхъ видахъ, ничего общаго съ религіей не имѣющихъ, разжигать церковную вражду несправедливыми, или по крайней мѣрѣ преувеличенными нападеніями на католичество, то искренніе защитники православія должны бы понять хоть то, что католичество во всякомъ случаѣ лучше индифферентизма и безбожія, надѣвающаго православную личину на мелкій и злобный національный эгоизмъ.

Вѣроисповѣданая рознь въ славянствѣ можетъ быть, конечно, устранена и помимо соединенія церквей. Эта рознь просто потеряетъ смыслъ, когда всѣ славянскіе народы окончательно сойдутся въ общемъ *религіозномъ индифферентизмѣ*. Тогда и лицемѣріе полуобразованныхъ „интеллигентовъ" сдѣлается излишнимъ. Повидимому дѣло къ тому и идетъ; но могутъ ли этого желать истинные славянолюбцы? Да и слишкомъ странно было бы думать что такое отрицательное, или лучше сказать — дефективное единомысліе можетъ сколько нибудь послужить къ дѣйствительному объединенію славянскихъ народностей. Упадокъ религіи никогда еще не мѣшалъ людямъ и народамъ ненавидѣть и истреблять другъ друга, какъ мы это видимъ нынѣ на примѣрѣ сербовъ и болгаръ, совершенно единомысленныхъ въ своемъ равнодушіи къ ре-

[1] Тамъ же.

лигіи. О религіозномъ индифферентизмѣ сербовъ мы привели безпристрастное свидѣтельство. Что же касается до болгаръ, то мы можемъ сослаться на еше болѣе компетентное показаніе — на рѣчь экзахра болгарскаго Іосифа въ день св. Меѳодія (въ минувшемъ апрѣлѣ мѣсяцѣ). Въ этой рѣчи (содержаніе которой было въ свое время передано константинопольскимъ корреспондентомъ „Московскихъ Вѣдомостей“) прямо и рѣшительно утверждалось, что народъ болгарскій вполнѣ равнодушенъ къ вѣрѣ, а образованный классъ открыто враждебенъ ко всякой религіи, и что только страхъ передъ Россіей удерживаетъ правительство Болгаріи отъ совершеннаго уничтоженія церкви. Чѣмъ-то нынѣ замѣнится этотъ спаситеьный страхъ?

На почвѣ религіознаго индифферентизма и національнаго себялюбія славянская идея, не успѣвъ еще опредѣлиться, быстро размѣнялась на мелочи. Нынѣ уже не только перомъ газетныхъ публицистовъ, но и прямо устами болѣе или менѣе владѣтельныхъ особъ возвѣщено міру зарожденіе „сербской *идеи*“, „болгарскаго *идеала*“ и т п. Сербская „идея“ состоитъ въ томъ, чтобы захватить побольше чужихъ земель, болгарскій „идеалъ“ заключается какъ разъ въ томъ же самомъ. То, что прежде называлось просто грабительствомъ, теперь именуется идеей и идеаломъ Но и при менѣе строгомъ взглядѣ на дѣло все-таки остается роковой вопросъ: какъ же могутъ совмѣститься между собою всѣ эти задорныя идеи, гдѣ найдется общее связующее начало для народовъ одушевленныхъ *такими* идеалами?

Ясно, что внѣ церковнаго единства — невозможно указать никакого другаго *положительнаго начала* для объединенія всѣхъ славянъ, никакого опредѣленнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ широкаго *знамени*, которое могло бы собрать всѣ лучшія силы славянства и составить повсюду противовѣсъ мелкому національному соперничеству и междоусобію.

IV

Что возстановленіе церковнаго единства между западомъ и Востокомъ въ высшей степени желательно для Россіи и славянства, — спорить противъ этого людямъ сколько нибудь религіознымъ крайне трудно и неудобно. Поэтому мои почтенные противники поступаютъ весьма правильно, когда оста-

вляютъ въ сторонѣ вопросъ о желательности церковнаго соединенія и напираютъ лишь на *невозможность* такого соединенія. „Между православною церковью и католическою не можетъ состояться никакого соединенія, потому что католичество есть завѣдомая ересь и ложь. Съ ересью и ложью никакого соединенія, никакого соглашенія и никакой сдѣлки допущено быть неможетъ". Противъ этого послѣдняго положенія никто не спорилъ и не споритъ. Соглашенія съ ересью, сдѣлки съ ложью, насколько мнѣ извѣстно, никто не предлагалъ. Все дѣло значитъ въ томъ, насколько основательно утвержденіе, что католичество должно быть *заранѣе*, безъ слѣдствія и суда, обвинено нами какъ ересь и ложь. На этомъ утвержденіи особенно настаивалъ Н. Я. Данилевскій[1].

Всѣ исповѣдующіе православную вѣру должны въ догматическихъ вопросахъ безпрекословно принимать рѣшенія вселенскихъ соборовъ (каковыхъ наша церковь признаетъ семь). Поэтому когда мнѣ говорятъ о католикахъ, что они еретики, отлученные отъ вселенской церкви по догматическимъ причинамъ, то я въ такомъ лишь случаѣ этому повѣрю, если мнѣ укажутъ, *какимъ* постановленіемъ вселенской церкви, на *какомъ* вселенскомъ соборѣ осуждены и отлучены католики. Я говорю здѣсь не о формальномъ только отлученіи. Я знаю, что, напримѣръ, протестанты появившіеся черезъ много времени послѣ седьмаго вселенскаго собора, тѣмъ не менѣе дѣйствительно отлучены или лучше сказать сами себя отлучили отъ вселенской церкви, потому что они не только прямо возстали противъ извѣстныхъ соборныхъ догматовъ, но и вовсе отвергли самый авторитетъ вселенскихъ соборовъ Но что касается до католиковъ, то они ни одного вселенскаго собора не отвергли, а слѣдовательно ни однимъ и не отвергнуты. Но, говорятъ, они еретики, потому что исповѣдуютъ filioque и непогрѣшительность папскаго авторитета. Охотно готовъ *заранѣе допустить,* что они въ этомъ заблуждаются. По мнѣ необходимо *навѣрное знать,* впадаютъ ли они при этомъ въ ересь, осужденную вселенскою церковью. Мнѣ указываютъ на вто-

[1] Н Я. Данилевскій напечаталъ одну обширную статью подъ заглавіемъ „Г. Владиміръ Соловьевъ о католицизмѣ и православіи" въ февральскомъ и мартовскомъ. N N Извѣстій славянскаго общества въ Петербургѣ, за 1885 г. — Настоящая моя статья была почти готова къ печати, когда пришло прискорбное извѣстіе о кончинѣ Н. Я Данилевскаго, отъ котораго я еще много ожидалъ для уясненія нашего вопроса.

рой вселенскій соборъ, но изъ церковной исторіи извѣстно, что второй вселенскій соборъ осудилъ пневматомаховъ (духоборцевъ) отвергавшихъ божество Духа Св., *ставившихъ Его въ исключительную зависимость отъ Сына,* отрицавшихъ исхожденіе Его отъ Отца Противъ нихъ-то константинопольскій соборъ и утвердилъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца, что Онъ не есть подчиненное существо, а есть лице божественное, сопокланяемое и сославимое со Отцемъ и Сыномъ. Этому собору необходимо было опредѣлительнымъ образомъ выставить именно истину исхожденія Духа Св. *отъ Отца,* ибо именно *эта* истина отрицалаль еретиками. Такъ какъ католики божество Духа Св. признаютъ вполнѣ, исхожденія Его отъ Отца не отвергаютъ, въ исключительную зависимость отъ Сына Его не ставятъ и однимъ словомъ ничего общаго съ пневматомахами не имѣютъ, то ссылаться противъ нихъ на второй вселенскій соборъ нѣтъ никакого основанія. Но, говорятъ, они заблуждаются принимая filioque, котораго нѣтъ въ символѣ этого собора. Положимъ, что заблуждаются. Но для того, чтобы признать это ихъ заблужденіе за *несомнѣнную ересь,* необходимо прямое догматическое постановленіе вселенской церкви, осуждающее именно *это* ихъ мнѣніе объ исхожденіи Св. Духа; опредѣленіе же константинопольскаго собора, выраженное въ осьмомъ членѣ его символа, во всякомъ случаѣ недостаточно для осужденія католиковъ, ибо оно направлено въ другую сторону, противъ другаго заблужденія, не имѣющаго ничего общаго съ ученіемъ католической церкви[1].

Но, говорятъ, католики прибавили слово filioque къ символу, а всякая такая прибавка заранѣе осуждена вселенскими соборами еще въ V вѣкѣ. На самомъ дѣлѣ намъ извѣстны соборныя запрещенія измѣнять *никейскую вѣру* и слагать *другой символъ.* Но откуда же видно, что подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть буквальную неприкосновенность *никео-константинопольскаго* символа? Когда дѣло идетъ о пятомъ вѣкѣ, то мы не имѣемъ даже права вообще говорить о *никео-константинопольскомъ* символѣ; ибо въ то время (въ эпоху третьяго и четвертаго вселенскихъ соборовъ) символъ перваго вселенскаго собора (никейскій) не былъ еще такъ-сказать поглощенъ символомъ втораго (константинопольскимъ), а употреблялся само-

---

[1] Вопросъ объ исхожденіи Св. Духа будетъ нами разсмотрѣнъ по существу во второмъ и третьемъ тт. эшаго сочиненія.

стоятельно, на ряду съ этимъ послѣднимъ, такъ что было два раздѣльныхъ символа — никейскій и константинопольскій, изъ коихъ второму вовсе не было усвоено какое-либо исключительное значеніе въ церкви. Напротивъ того еще долгое время первый (никейскій) символъ признавался по преимуществу всецерковнымъ изложеніемъ православнаго исповѣданія, откуда и самое выраженіе „никейская вѣра". На третьемъ вселенскомъ соборѣ въ Ефесѣ символъ константинопольскій, хотя существовалъ уже пятьдесятъ лѣтъ, вовсе не былъ читанъ: соборъ нашелъ достаточнымъ подтвердить одинъ никейскій символъ. На четвертомъ вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ нашъ константинопольскій символъ былъ читанъ и потвержденъ въ ряду другихъ вѣроучительныхъ документовъ вслѣдъ за символомъ никейскимъ. При этомъ халкидонскіе отцы отдаютъ явное предпочтеніе первоначальному никейскому символу и не безъ оговорокъ допускаютъ символъ втораго собора занять мѣсто рядомъ съ символомъ перваго. Въ догматическомъ опредѣленіи (ὅρος) халкидонскихъ отцевъ, послѣ общаго постановленія хранить всѣ православныя опредѣленія и изложенія вѣры, они заявляютъ, что всѣмъ этимъ исповѣданіямъ *предблистаетъ* изложеніе правой и непорочной вѣры 318 святыхъ и блаженныкъ отцевъ въ Никеѣ при Императорѣ Константинѣ Великомъ собравшихся (προλαμπειν μεν της ορθης και αμωμητου πιστεως την εκθεσιν των τιὴ ἁγιων καί μακαριων πατερον των εν Νικαιᾳ κτλ.); имѣютъ же силу и опредѣленія 150 св. отцевъ въ Константинополѣ (κρατειν δε και τα παρα των ρν΄ ἁγιων πατερων εν Κονσταντινουπολει ὁρισθεντα). Затѣмъ читается самый никейскій символъ, а послѣ него константинопольскій. За симъ отцы собора замѣчаютъ, что этого было бы достаточно для познанія и утвержденія благочестія, но что вслѣдствіе возникшихъ ересей нужно заградить уста нечестію. А потому соборъ опредѣляетъ прежде всего, что вѣра 318 святыхъ отцевъ остается неприкосновенною (των τιή ἁγίων πατερων την πιστιν μενειν απαρεγχειρητον), а также утверждаетъ (κυροι) и переданное черезъ 150 отцевъ въ Комстантинополѣ ученіе *о существѣ Духа* (περι της του Πνευμᾶτος ουσιας). При этомъ халкидонскій соборъ, еще разъ настаивая на непреложности первоначаьнаго никейскаго символа, замѣчаетъ, что константинопольскіе отцы обнародовали (τοις πασιν εγνωρισαν) это свое ученіе (т.-е новый символъ) не для замѣщенія прежняго какъ недостаточнаго, а

для того, чтобы пояснить писаніями свою мысль о Духѣ Святомъ противъ дерзающихъ отвергать Его господственное значеніе (κατα των την αυτου δεσποτειαν αθετειν πειρωμενων). Затѣмъ противъ Несторіева нечестія нашъ соборъ принимаетъ и утверждаетъ посланіе Кирилла, а противъ новаго заблужденія Евтихіева достойно сопрягаетъ (εικοτως συνηρμοσε) съ прежними изложеніями вѣры посланіе папы Льва какъ сходящееся съ исповѣданіемъ великаго Петра и составляющее нѣкій общій столпъ противъ зломыслящихъ (ἅτε δη τη του μεγαλος Πετρου ὁμολογιᾳ συμβαίνουσαν, και κοινην τινα στηλην ὑπαρχουσαν κατα των κακοδοξουντων). Затѣмъ излагаются извлеченнъя изъ этого посланія опредѣленія православнаго ученія о единомъ Христѣ пребывающемъ *въ двухъ* природахъ. И уже послѣ всего ѳтого соборъ произноситъ запрещеніе и анаѳему на всякаго, кто сталъ бы слагать другую вѣру или предлагать другой символъ обращающимся къ христіанству. (Τουτων τοινυν μετα πασης πανταχοθεν ακριβειας τε και εμμελειας παρ' ἡμων διατυπωθεντων, ὡρισεν ἡ ἁγῖα και οικουμενικη συνοδος, ἑτεραν πιστιν μηδενι εξειναι προφερειν, η γουν συγγραφειν, η ςυντιθεναι, η φρονειν, η διδασκειν ἑτερους, τους τολμωντας, η συντιθεναι πιστιν ἑτεραν, η γουν προκομίζειν, η διδασκειν, η παραδιδοναι ἑτερον συμβολον τοις εθελουσιν επιστρεφειν εις επιγνοσιν αληθειας εξ ἑλληνισμου — αναθεματιζεσθαι αυτους[1])

Пусть судитъ самъ читатель, можно ли это запрещеніе въ томъ видѣ и въ той связи, какъ оно читается въ соборныхъ дѣяніяхъ, относить *къ буквальной неприкосновенности* символа и именно, *символа константинопольскаго.* Для насъ же вполнѣ несомнѣнно, что запрещеніе предлагать ἑτερον συμβολον можетъ здѣсь относиться лишь къ такому новому изложенію вѣры, которое было бы несогласно съ тѣмъ, что принято и утверждено на томъ же Халкидонскомъ соборѣ, а принято и утверждено на немъ цѣлыхъ четыре догматическіе документа, между прочимъ и символъ константинопольскій. Еслибъ именно *этотъ* символъ имѣли въ виду халкидонскіе отцы, то они конечно сдѣлали бы какое-нибудь указаніе на его особое значеніе въ ряду прочихъ изложеній вѣры. Вмѣсто этого мы находимъ, что изъ четырехъ догматическихъ документовъ, утвержденныхъ на Халкидонскомъ соборѣ, отцы этого собора приписываютъ нѣкоторое особое значеніе никакъ не константинопольскому

[1] См. Mansi, Ss. Conciliorum amplissima collectio, t. VII coll. 109—116.

символу, а первоначальному и основоположному символу никейскому съ одной стороны и посланію папы Льва съ другой, какъ послѣднему въ ихъ время изложенію православной вѣры или по ихъ собственному выраженію, — какъ общему столпу противъ зломыслящихъ. Во всякомъ случаѣ о буквальной неприкосновенности константинопольскаго символа халкидонскіе отцы не говорили ни слова, а съ другой стороны, какъ мы сейчасъ увидимъ, западные христіане, употреблявшіе константинопольскій символъ съ filioque, вовсе не имѣли при этомъ въ виду *слагать другой символъ*. Впрочемъ какъ бы кто ни понималъ запрещеніе халкидонскаго собора, оно во всякомъ случаѣ есть *дисциплинарное,* а не догматическое постановленіе. Дисциплинарныя же узаконенія, хотя бы и сопровождаемыя анаѳемою, имѣютъ безусловнообязательную силу лишь въ тѣхъ обстоятельствахъ времени и мѣста, въ которыхъ они постановлены. Такъ напримѣръ, отцы седьмого вселенскаго собора запретили подъ страхомъ анаѳемы всякое участіе свѣтской власти въ назначеніи епископовъ на тѣ или другія каѳедры. Неужели и это запрещеніе имѣтъ обязательную силу для всѣхъ мѣстъ и временъ, и всѣ нарушители его подлежатъ анаѳемѣ?

V

Если въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ мы не найдемъ никакого сужденія церкви, прямо и заранѣе поражающаго анаѳемой извѣстное прибавленіе въ константинопольскомъ символѣ (filioque), то ближайшее знакомство съ относящимися до нашего предмета дѣяніями мѣстныхъ соборовъ VI и VII вѣковъ заставитъ насъ усумниться въ самомъ фактѣ упомянутаго *прибавленія*. Ни малѣйшихъ слѣдовъ и признаковъ *намѣренной вставки* — filioque мы въ испанскихъ церковнихъ памятникахъ не находимъ. Вставка или прибавленіе предполагаетъ *установившійся текстъ,* къ которому дѣлается прибавленіе. Но именно такого текста въ данномъ случаѣ и не было. Латинскій переводъ константинопольскаго символа изначала является намъ въ испанской церкви съ многочисленными разностями противъ настоящаго его чтенія. Въ актахъ знаменитаго Толедскаго собора (третьяго) въ 589 г., въ которыхъ дважды приводится нашъ символъ, я насчиталъ въ немъ помимо filioque *до двѣнадцати* разночтеній. Самая важная и притомъ самая *постоянная* въ разныхъ спискахъ разнаго времени

особенность этого испанскаго симвоpа есть filioque. Такимъ образомъ это слово нельзя считать ни за одинъ изъ *случайныхъ* варіантовъ въ символѣ, ни за намѣренную вставку *позднѣйшаго времени*. Все заставляетъ предположить, что въ испанской церкви изначала утвердилось чтеніе константинопольскаго символа съ filioque въ связи съ самою мыслію объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца и Сына. Но при этомъ важно то обстоятельство, что этотъ символъ съ filioque (и другими разностями) считался въ Испаніи за настоящій и непреложный символъ Константинопольскаго вселенскаго собора, и самое ученіе объ обоюдномъ исхожденіи Св. Духа принималось за общее ученіе вселенской церкви безъ малѣйшаго подозрѣнія о какомъ нибудь разногласіи. Такъ на упомянутомъ Толедскомъ соборѣ въ исповѣданіи вѣры короля Реккареда, латинское ученіе объ исхожденіи Св. Духа (Spiritus aeque sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere) прямо связано съ заявленіемъ о соблюденіи вѣроучительныхъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ, между ними и собора Константинопольскаго: Amplector itaque et teneo fidem CL episcoporum Constantinopoli congregatorum, quae Macedonium, Spiritus Sancti substantiam minorantem, a Patris et Filii unitate et essentia segregantem, jugulo veritatis interemit.) Къ этому исповѣданю вѣры короля Реккареда приложены и самыя догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ Никейскаго, Константинопольскаго и Халкидонскаго Подъ титуломъ: Fides Sancta, quam exposuerunt CL patres Constantinopolitani Concilii, мы читаемъ нашъ царьградскій символъ съ filioque и съ упомянутыми двѣнадцатью другими разностями, но безъ малѣйшаго указанія на сознательное измѣненіе этого догматическаго документа. Въ тѣхъ же дѣяніяхъ въ исповѣданіи вѣры епископовъ, пресвитеровъ и начальниковъ Готскаго племени рядомъ съ утвержденіемъ filioque ми находимъ анаѳематства противъ всѣхъ уклоняющихся отъ общей церковной вѣры и не держащихся постановленій четырехъ вселенскихъ соборовъ. Такъ анаѳематизмъ одиннадцатый гласитъ: Quicumque aliam fidem et communionem catholicam praeterquam in Ecclesia universali (въ другихъ спискахъ: praeter ecclesiasticam universalem) esse crediderit, illam dicimus Ecclesiam, quae Nicaeni, Constantinopolitani, et primi Ephesini, et Chalcedonensis Concilii decreta tenet pariter et honorat, anathema sit. (Всякій, кто бы призналъ, что есть другая вѣра и общеніе

*

каѳолическое кромѣ какъ во вселенской церкви (иначе: кромѣ церковнаго вселенскаго), — говоримъ про ту церковь которая держитъ равно и почитаетъ постановленія Никейскаго, Константинопольскаго, перваго Ефесскаго и Халкидонскаго собора, — тотъ да будетъ анаѳема). И далѣе анаѳематизмъ двадцатый направленъ въ частности противъ отвергающихъ Константинопольскій соборъ: Qui fidem concilii Constantinopolitani CL episcoporum veram non dixerit, anathema sit[1].)

Такимъ образомъ если filioque выражало собою заблужденіе, то это заблужденіе *не было принято испанскою церковю съ намѣреніемъ противупоставить свое частное мнѣніе вселенскому исповѣданію.* Напротивъ, исповѣдуя filioque и читая символъ съ этимъ словомъ, испанская церковь была вполнѣ увѣрена что это именно и есть вселенское исповѣданіе и настоящій символъ константинопольскихъ отцевъ. Не должно забывать и того, что дѣянія Толедскаго собора, происходившаго въ послѣдній годъ папы Пелагія II, были извѣстны его преемнику, св. Григорію Двоеслову и этимъ великимъ святителемъ одобрены[2]. А при всемъ этомъ къ чему же сводится тотъ пресловутый „братоубійственный актъ“, въ которомъ нѣкоторые русскіе писатели обвиняли Западную — въ частности испанскую церковь? Во всякомъ случаѣ будемъ ждать, чтобы намъ показали первоначальный и общеупотребительный (въ испанской церкви) точный латинскій переводъ константииопольскаго символа, куда бы потомъ могло быть самочинно вставлено слово filioque.

Да что ужь говорить о точномъ *переводѣ,* когда и самый греческій текстъ далеко не былъ столь опредѣленнымъ и установившимся, какъ это думаютъ поборники его буквальной неприкосновенности. Такъ при упомянутомъ чтеніи никейскаго и константинопольскаго символовъ на халкидонскомъ соборѣ оба эти символа въ дѣяніяхъ соборныхъ представляютъ нѣсколько болѣе или менѣе значительныхъ разностей противъ принятаго нынѣ чтенія. Скажутъ, что эти разности все-таки не измѣняютъ смысла и не нарушаютъ православной вѣры. Это справедливо, но именно поэтому и относительно filioque важно не то, что ето слово прибавлено, а то насколько оно

---

[1] См. дѣянія третьяго Толедскаго собора у Mansi, t. IX, coll. 976—988.
[2] См. Gregorii M. opp. ed. Migne t. III, coll. 496—997, 1056; сличи также col. 1327.

измѣняетъ смыслъ православной вѣры. А этотъ вопросъ можетъ быть рѣшаемъ только по существу самою вселенскою церковью. Осужденіе же католиковъ за filioque съ точки зрѣнія буквальной неприкосновенности символа рѣшительно несообразно съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Какую важность можетъ имѣть фактъ вставки, когда нельзя даже констатировать этого факта въ виду неустановившагося текста? А эта неустановленность текста позволяла и въ греческой церкви даже до конца VIII вѣка уклоняться довольно существенно отъ буквы символа. На послѣднемъ седьмомъ вселенскомъ соборѣ читалось между прочимъ исповѣданіе вѣры, написанное присутсвовавшимъ на томъ соборѣ патріархомъ св. Тарасіемъ и здѣсь о Духѣ Св. говорится какъ въ нашемъ константинопольскомъ символѣ, но со вставкою въ 8 членѣ словъ δι' υἱοῦ — чрезъ Сына[1].

Очевидно св. Тарасій понималъ халкидонскія запрещенія несравненно шире, нежели наши позднѣйшіе богословы.

VI

Въ виду всего этого, что бы мы ни думали о filioque, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что какъ выражаемое етимъ словомъ ученіе, такъ и обстоятельство нахожденія этого слова въ латинскомъ символѣ *никакому осужденію вселенской церкви не подвергались*. То же самое должно сказать и объ усвоенномъ католическою церковію монархическомъ устройствѣ управленія въ связи съ признаніемъ за папами верховнаго учительнаго авторитета. Еслибы католики этотъ авторитетъ противуполагали принятымъ нами вселенскимъ соборамъ и отвергали ихъ постановленія во имя папскаго авторитета, тогда они тѣмъ самымъ отлучали бы себя отъ церкви, на тѣхъ соборахъ утвердившейся. Но такъ какъ они этого не дѣлаютъ, такъ какъ всѣ догматическія постановленія семи вселенскихъ соборовъ ими усвоены и сохраняются неизмѣнно (ибо и по католическому ученію то, что разъ принято вселенскою церковью какъ догматическая истина, никакой отмѣнѣ не подлежитъ), то дальнѣйшій спорный между нами вопросъ о способѣ церковнаго управленія и о вѣроучительномъ авторитетѣ римскаго престола остается внутреннимъ домашнимъ церковнымъ во-

[1] См. въ третьемъ дѣяніи седьмаго вселенскаго собора у Mansi, t. XII col. 1122

просомъ, относительно котораго мы не въ правѣ заранѣе утверждать *невозможность* соглашенія.

Противники церковнаго соединенія обвиняютъ католиковъ по данному вопросу въ какой-то „ереси противъ церкви". Всякая ересь предполагаетъ соотвѣтствующій догматъ, ею отрицаемый. Въ настоящемъ случаѣ, чтобы признать католическое ученіе ересью, требуется *безспорный* и вполнѣ *опредѣленный* догматъ о свойствѣ и образѣ церковнаго управленія и объ органахъ вселенскаго учительства. Такого догмата, отрицаемаго католиками, намъ не укажутъ. Безспорное догматическое значеніе для насъ, православныхъ, по данному вопросу имѣетъ только то, что признается также и католиками, а именно — апостольская іерархія и вселенскій соборъ. А затѣмъ и въ средѣ нашихъ восточныхъ богослововъ остаются по этому предмету спорными весьма существенные вопросы. Одни, напримѣръ, полагаютъ, что епископы управляютъ христіанскимъ обществомъ въ силу своего святительскаго званія, по божественному праву („въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы пасти церковь Господа и Бога. юже стяжа кровію Своею"), другіе напротивъ думаютъ, что это управленіе существенно зависитъ отъ народнаго избранія. Одни полагаютъ, что на истинномъ вселенскомъ соборѣ епископы постановляютъ опредѣленія по тому же божественному праву и при особомъ содѣйствіи Духа Св.; другіе же думаютъ, что епископы на вселенскомъ соборѣ суть лишь уполномоченные церковнаго народа, дающіе простое свидѣтельское показаніе о томъ, какъ вѣруетъ народъ въ ихъ епархіяхъ. Хотя мы увѣрены, что эти взгляды по существу своему, при благожелательномъ и добросовѣстномъ разсужденіи, могутъ быть примирены между собою, но сторонники ихъ обыкновенно доходятъ въ спорѣ до непримиримыхъ противорѣчій, воздерживаясь однако отъ взаимнаго обвиненія въ ереси. Ясно между тѣмъ, что вопросъ о самомъ источникѣ епископской власти и авторитета имѣетъ гораздо болѣе общее и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокое значеніе, нежели вопросъ о преимуществахъ римскаго епископа[1].

---

[1] **Повидимому наша полемика въ „Извѣстіяхъ Славянскаго Общества" послужила поводомъ къ напечатанію трактата о А. Лебедева о разности между православными и папистами въ ученіи о церкви. Этотъ трактатъ въ видѣ особой брошюры приложенъ къ одному изъ послѣднихъ номеровъ упомянутаго журнала. Большая часть этого сочиненій состоитъ въ**

Какъ бы то ни было, несомнѣнно одно: что католическое ученіе о церковной власти — право оно или нѣтъ — во всякомъ случаѣ не принадлежитъ къ числу ересей, осужденныхъ вселенскою церковью. Вотъ почему и высокочтимые іерархи русской церкви не считали возможнымъ (ни до, ни *послѣ* ватиканскаго собора) осуждать католичество какъ ересь. Еслибы рѣчь шла объ аріанствѣ и иконоборчествѣ, тогда конечно отъ православнаго писателя не потребовалось бы никакихъ особыхъ изслѣдованій и размышленій для того, чтобы осудить эти ученія какъ еретическія и отвергнуть заранѣе всякую попытку соглашенія съ ними: для этого достаточно было бы просто сослаться на приговоръ вселенскихъ соборовъ, анаѳематсвовавшихъ эти лжеученія. Съ другой стороны, еслибы дѣло шло о заблужденіяхъ завѣдомо отвергающихъ истину христіанской религіи, наприм. о натуралистическомъ пантеизмѣ, о матеріализмѣ и т. п, то для осужденія ихъ конечно не было бы надобности съ православной точки зрѣнія искать прямыхъ постановленій вселенскихъ соборовъ, ибо послѣдователи этихъ лжеученій сами себя сознаютъ и утверждаютъ чуждыми и враждебными церкви Христовой. Католичество очевидно не относится ни къ тому, ни къ другому разряду. И когда дѣло идетъ объ великой церкви, издавна обнимавшей большую часть христіанскихъ народовъ, къ ней же и нынѣ принадлежатъ двѣсти милліоновъ христіанъ, — церкви, обладающей апостольскою іерархіей и дѣйствительными таинствами и множествомъ общихъ съ нами священныхъ и благодатныхъ предметовъ, тогда для безпощаднаго осужденія ея необходимы безспорныя и ясныя религіозныя основанія. На обвиняющихъ лежитъ здѣсь бремя болѣе тяжелое, чѣмъ они думаютъ. Мы же во всякомъ случаѣ вмѣстѣ съ митрополитомъ московскимъ Филаретомъ считаемъ это дѣло неподсуднимъ никакому частному рѣшенію и вмѣстѣ съ митрополитомъ кіевскимъ Платономъ смотримъ на Западную и на Восточную церкви какъ на двухъ родныхъ

отрывочныхъ выпискахъ изъ нѣсколькихъ католических катехизисовъ и богословскихъ руководствъ, находившихся подъ руками у автора. Этимъ выпискамъ противупоставлены отрывки изъ русскихъ вѣроучительнихъ сочиненій Еслибъ достопочтенный авторъ хотѣлъ удовлетворительно изложить католическое ученіе о церкви, то онъ не могъ бы обойти такого первостепеннаго по сему предмету документа какъ Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi послѣдняго Ватиканскаго собора. Не могъ бы онъ обойти также и классическихъ сочиненій латинскихъ богослововъ, каковы: Möhler, Heinrich, Perrone.

сестеръ, впавшихъ по несчастію въ жестокую распрю, которая можетъ и должна быть примирена, хотя это примиреніе именно вслѣдствіе близости спорящихъ сторонъ представляетъ особыя *трудности*.

Мои почтенные возражатели никакъ не хотѣли замѣтить, что вопросъ о томъ, составляетъ ли католичество ересь или нѣтъ, есть вопросъ публичнаго церковнаго права, а отнюдь не частнаго мнѣнія Вслѣдствіе этого недоразумѣнія нашъ споръ долженъ былъ принять даже нѣсколько странный видъ. Я говорю: пусть мнѣ укажутъ тотъ актъ вселенской церкви, которымъ католичество осуждено, какъ ересь. А мнѣ на это отвѣчаютъ: по такимъ-то и такимъ-то соображеніямъ слѣдуетъ признать, что католичество составляетъ ересь противъ понятій о церкви, содержимыхъ извѣстными русскими писателями славянофильской школы. При всемъ уваженіи къ этимъ писателямъ, я все-таки за вселенскую церковь считать ихъ не могу и понятія ихъ о церкви какъ вселенскій догматъ не принимаю.

Тѣмъ не менѣе споръ этотъ былъ полезенъ и поучителенъ именно тѣмъ, что показалъ совершенную невозможность для противниковъ церковнаго соединенія стоять на строгой почвѣ церковнаго права. Возражатели мои всячески старались выставить католичество какъ несомнѣнную ересь. И однако они не могли представить того *единственнаго* доказательства, которое требовалось въ данномъ случаѣ, а именно — приговора вселенской церкви, *заранѣе* (или какъ говорится у латинянъ — latâ sententiâ) осуждающаго и отлучающаго католичество, не могли представить по той простой причинѣ, что такого приговора вовсе не существуетъ.

VII

На другую болѣе сложную почву вступилъ почтенный писатель духовно-ученаго журнала „Вѣра и Разумъ“ — г. Т. Стояновъ. По его мнѣнію, хотя католическое вѣроученіе не заключаетъ въ себѣ прямыхъ ересей и никакимъ опредѣленнымъ актомъ вселенской церкви осуждено не было, тѣмъ не менѣе никакое соглашеніе или сближеніе съ католичествомъ для насъ *невозможно*[1] вслѣдствіе того, что мы (православные)

[1] Нельзя, разумѣется, придавать серьёзнаго значенія тому, что говоритъ г. Стояновъ о возможности церковнаго соединенія на почвѣ такъ-называемаго старо-католичества, отлученнаго отъ римской церкви и нисколько не расположеннаго къ православію.

совершенно иначе относимся вообще къ самому дѣлу вѣры и религіи, нежели католики. А именно, католическая церковь позволяетъ себѣ *развивать* догматическую истину христіанства, тогда какъ Восточная церковь допускаетъ только *охраненіе* того, что первоначально и разъ навсегда дано въ христіанскомъ откровеніи. Возможно ли однако *безусловно* противопоставлять другъ другу такія широкія понятія, какъ развитіе и охраненіе? Есть охраненіе и охраненіе. Иначе охраняется сундукъ съ деньгами, иначе охраняется душа отъ искушеній, иначе охраняется истина въ борьбѣ съ заблужденіями. *Охраняя* свою душу отъ зла, мы *развиваемъ* ея нравственныя силы; чтобы *охранить* истину отъ ложнаго пониманія, мы должны *развить* ея настоящій смыслъ. На самомъ дѣлѣ при всѣхъ своихъ частныхъ различіяхъ Восточная и Западная церкви совершенно согласны между собою въ общемъ взглядѣ на значеніе догматической истины. Католическая церковь, какъ извѣстно и г. Стоянову, вмѣстѣ съ нами признаетъ, что всѣ истины христіанской вѣры заключаются въ первоначальномъ богодарованномъ откровеніи, въ такъ-называемомъ у западныхъ богослововъ *залогѣ вѣры* (depositum fidei) и что обязанность церкви неизмѣнно хранить этотъ божественный залогъ и назидаться имъ. Въ силу этой обязанности, когда возникаютъ новыя и новыя заблужденія, угрожающія христіанской истинѣ съ новыхъ и новыхъ сторонъ, церковь укрѣпляетъ именно эти вновь затронутыя стороны божественной истины посредствомъ новыхъ догматическихъ опредѣленій. Такія опредѣленія не суть новыя откровенія, а лишь новыя обнаруженія одной и той же неизмѣнной истины съ тѣхъ ея сторонъ, которыя не представлялись вполнѣ ясно и опредѣленно церковному сознанію. Пока эти стороны или члены истиннаго вѣроученія находились въ такомъ неотчетливомъ состояніи, они не могли быть безусловно обязательны для всѣхъ вѣрующихъ; но какъ только вселенская церковь давала имъ точное опредѣленіе, такъ она тѣмъ самымъ придавала имъ этотъ общеобязательный характеръ. *Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить къ внутренней истинности этихъ догматическихъ положеній, но она дѣлала ихъ ясными и безспорными для всѣхъ православныхъ.* Я не знаю, что̀ можно возразить со стороны нашей церкви противъ догматическаго развитія, понимаемаго такимъ образомъ. Но почтенный писатель

„Вѣры и Разума“ хочетъ перенести спорный вопросъ на самую общую почву. „Коренное несогласіе нашихъ убѣжденій, говоритъ онъ, скрывается въ различіи воззрѣній на проявленіе божественныхъ силъ въ церкви Христовой. Въ чемъ же состоитъ это различіе? Въ томъ, что по нашему мнѣнію божественныя силы, проявляющіяся въ церкви, всегда остаются тождественными, неизмѣнными и одинаково полными, между тѣмъ какъ г. Соловьевъ предполагаетъ постоянное усиленіе, развитіе и пополненіе ихъ въ видимой церкви. Это касается не только *человѣческой* пріемлемости божественныхъ силъ (съ чѣмъ еще можно согласиться до нѣкоторой степени), но и божественной *дѣйственности* этихъ силъ въ родѣ человѣческомъ“[1]. Если мой почтенный возражатель допускаетъ постепенное измѣненіе въ *человѣческой* пріемлемости божественныхъ силъ, то намъ съ нимъ спорить не о чемъ. Ибо измѣненіямъ челвѣческой пріемлемости неизбѣжно соотвѣтствуютъ *относительныя* измѣненія и въ дѣйственности божественныхъ силъ, именно насколько эта дѣйственность обусловлена человѣческою пріемлемостью. Измѣненій же безусловныхъ, существенныхъ, въ самихъ божественныхъ силахъ, въ ихъ внутренней дѣйствительности, я разумѣется никогда пе утверждалъ. Г. Стояновъ безъ сомнѣнія допуститъ, что Божественное Слово, оставаясь тождественнымъ и неизмѣннымъ въ Своемъ существѣ, тѣмъ не менѣе въ актѣ Своего воплощенія отъ пресвятой Дѣвы проявило Свою дѣйственность несравненно сильнѣе, полнѣе и совершеннѣе, нежели въ Своихъ ветхозавѣтныхъ богоявленіяхъ, не говоря уже о дѣйствіи того же Слова въ душахъ просвѣщенныхъ и добросовѣстныхъ язычниковъ. А я въ свою очередь не сомнѣваюсь, что это различіе въ дѣйственности Слова Божія было всецѣло обусловлено различною степенью воспріимчивости со стороны человѣчества, представляемаго въ одномъ случаѣ ветхозавѣтными патріархами, а въ другомъ пресвятою Дѣвою. Въ области Божественнаго бытія нѣсть измѣненіе ни же преложенія стѣнь. Все измѣняющееся и совершенствующеесв въ исторіи Откровенія принадлежитъ къ человѣческой сторонѣ, какъ это ясно высказано и въ тѣхъ моихъ словахъ, которыя приводитъ г. Стояновъ: „какъ внѣшняя природа лишь постепенно открывается уму человѣка и человѣчества, вслѣдствіе

[1] „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. августъ, книжка первая, отдѣлъ церковный, стр. 172.

чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки, такъ и божественное начало *постепенно открывается сознанію челавѣческому* и мы должны говорить о развитіи *религіознаго опыта и религіознаго мышленія*"[1]. Подчеркнутыя слова прямо показываютъ, что прогрессъ здѣсь полагается въ человѣкѣ, а не въ Божествѣ. Напрасно нашъ почтенный возражатель указываетъ на то, что мы придаемъ *объективный* характеръ религіозному процессу, за которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ оставить лишь *субъективное* значеніе. Эти термины „субъективный" и объективный" столь относительны и условны, что на нихъ никакъ нельзя основывать рѣшительнаго сужденія въ этомъ дѣлѣ. Какъ, напримѣръ, полагаетъ г. Стояновъ: переходъ отъ ветхозавѣтнаго Откровенія къ новозавѣтному былъ субъективнымъ, или же объективнымъ прогрессомъ? По моему — и то и другое. Его можно назвать субъективнымъ, поскольку онъ совершился въ области воспринимающаго тварнаго субъекта, оставляя безъ всякаго измѣненія собственное *существо* Божественнаго Слова. Но вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ отъ Ветхаго завѣта къ Новому былъ несомнѣнно объективнымъ прогрессомъ въ томъ смыслѣ, что онъ не ограничивался перемѣною въ представленіяхъ или мнѣніяхъ ума человѣческаго, но выразился въ реальныхъ событіяхъ и дѣйствіяхъ *богочеловѣческой жизни*. Этотъ примѣръ хорошо поясняетъ общій ходъ дѣла, но онъ конечно недостаточенъ, когда вопросъ относится къ развитію внутри предѣловъ одного новозавѣтнаго Откровенія. Итакъ возьмемъ примѣръ изъ внутренней исторіи христіанства. И тутъ я спрашиваю г. Стоянова: опредѣленіе перваго никейскаго собора о томъ, что Сынъ единосущенъ Отцу, было ли это субъективнымъ или же объективнымъ прогрессомъ христіанскаго догмата? Опятьтаки возможенъ только обоюдный отвѣтъ. Истина единосущія сама по себѣ нисколько не измѣнилась отъ болѣе точнаго опредѣленія никейскихъ отцевъ и въ этомъ смыслѣ опредѣленіе это составляло лишь субъективный прогрессъ въ церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это было нѣчто бóльшее, нежели простое углубленіе личнаго ума того или другаго богослова въ истину откровенія, это было опредѣленіе данное самою вселенскою церковью при особомъ содѣйствіи Духа Св., — опредѣленіе

---

[1] Тамъ же, стр. 157.

ставшее обязательнымъ для всѣхъ членовъ церкви на всѣ времена и въ этомъ смыслѣ несомнѣнно получившее для насъ объективное, независимое отъ нашихъ субъективныхъ мыслей значеніе. Безъ сомнѣнія г. Стояновъ признаетъ важное различіе между тѣмъ *догматическимъ* прогрессомъ, который выразился напримѣръ въ никейскихъ спредѣленіяхъ, и тѣмъ прогрессомъ *богословской* мысли и школы, какой онъ находитъ и въ средневѣковой Византіи и въ новѣйшей Россіи. И въ чемъ же можетъ состоять это различіе, какъ не въ томъ, что никейскія опредѣленія имѣютъ для всякаго вѣрующаго болѣе *объективное* значеніе, нежели успѣхи русскаго богссоовія? Къ тому же еслибы не было *догматическаго* прогресса, еслибы, напримѣръ, истина единосушія Сына со Отцемъ была бы съ самаго начала точно и опредѣленно выражена въ явномъ сознаніи и ученіи всей церкви, какъ это утверждаетъ г. Стояновъ, то какая была бы надобность въ никейскомъ опредѣленіи? Если истина единосущія съ самаго начала была безспорной и общеобязательною, то какимъ образомъ такое множество епископовъ могло оказаться полуаріанами? Вообще если, по мысли нашего критика, *вся* православная догматика во всемъ своемъ составѣ была съ самаго начала одинаково явственной, опредѣленной и для вѣрующихъ безспорной, если каждый изъ догматовъ православія съ самаго начала былъ dogma explicitum, то на чемъ же въ предѣлахъ церкви могъ опираться соблазнъ ересей, и какимъ образомъ возможны были споры съ еретиками *на церковной почвѣ?* Но не будемъ вдаваться въ гадательныя разсужденія. Выскажемъ прямо свой тезисъ и затѣмъ провѣримъ его на той исторической почвѣ, которую столь основательно рекомендуетъ нашъ почтенный возражатель.

VIII

Мы утверждаемъ слѣдующее. Истина откровенія одна и недѣлима. Отъ первыхъ главъ Бытія и до послѣднихъ главъ Апокалипсиса, отъ Эдема на Востокѣ и до Новаго Іерусалима, сходящаго съ небеси, эта истина состоитъ въ одномъ и томъ же, ей принадлежитъ одно и тоже названіе — *богочеловѣчество, сочетаніе Бога съ твореніемъ.* Эта единая и неизмѣнная истина, заложенная въ человѣчествѣ сначала какъ *чаяніе* (для языковъ) и какъ *обѣтованіе* (для народа Божія) становится *событіемъ* чрезъ явленіе во плоти дѣйствительнаго Богочеловѣка

Іисуса Христа, какъ личнаго средоточія для вселенскаго богочеловѣчества. Истина Богочеловѣка, уже пришедшаго во плоти и еще грядущаго въ славѣ, эта единая истина содержитъ въ себѣ всю полноту новозавѣтнаго откровенія (какъ въ самомъ Христѣ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно) Христіанское человѣчество изначала было обязано неизмѣнно держаться этой истины *въ ея единствѣ*, но оно не могло (по свойству человѣческаго естества) сразу обнять ее *во всей полнотѣ ея частныхъ опредѣленій*, которыя и должны были въ борьбѣ съ заблужденіями постепенно раскрываться для ума церкви по мѣрѣ усвоенія имъ ума Христова. Не должно забывать, что христіанское откровеніе никакъ не исчерпывается какою-нибудь отвлеченною чисто-теоретическою истиною, а что въ немъ неразрывно связаны путь, истина и жизнь. И если церковь въ жизни своей, по свидѣтельству св. апостола Павла, правильно развивается, возрастая изъ силы въ силу, чтобы стать въ мужа совершенна, въ полноту возраста Христова, то соотвѣтственно этому она должна развиваться и въ вѣрующемъ умѣ своемъ, восходя отъ свѣта къ свѣту, изъ истины въ истину. Такое восхожденіе несомнѣнно было, тѣ или другія истины вѣры (содержащіяся въ единой изначала данной безусловно неизмѣнной и для всѣхъ вѣрующихъ всегда и вездѣ безспорной истинѣ богочеловѣчества) несомнѣнно переходили въ церковномъ сознаніи отъ меньшей ясности и опредѣленности къ большей. выступали такъ-сказать наружу, проявлялись подобно тому, какъ различныя части и органы единаго и нераздѣльнаго существа лишь постепенно обозначаются и обособляются при развитіи этого существа изъ первоначальнаго, едва замѣтнаго, но все-таки совершенно реальнаго, внутренно-опредѣленнаго и полнаго жизни зародыша. Еслибы кто-нибудь соблазнился уподобленіемъ религіозныхъ предметовъ природнымъ организмамъ, тотъ пусть спорить съ Апостоломъ и съ Евангеліемъ: мы оттуда беремъ эти уподобленія. Впрочемъ мы стоимъ не за подобія, а за существо дѣла. Ради единомыслія можно уступить все, кромѣ самой истины. Итакъ если кому-нибудь не нравится ученіе о догматическомъ *развитіи*, тотъ пусть говоритъ о многостороннемъ *раскрытіи* христіанскихъ истинъ въ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенской церкви; если не угодны чуждые термины dogma explicitum и dogma implicitum, то предоставимъ

ихъ латинскимъ богословамъ, но не будемъ однако отвергать исторически несомнѣннаго различія между догматами всецерковно изъясненными и опредѣленными и догматами не получившими отъ церкви опредѣлительнаго изъясненія. Изъ-за новыхъ спорныхъ выраженій не будемъ отрицать безспорнаго стараго факта. Или самый фактъ сомнителенъ? Припомнимъ въ краткихъ чертахъ всю исторію христіанскихъ догматовъ отъ временъ апостольскихъ и до раздѣленія церквей.

IX

Въ чемъ состояло догматическое исповѣданіе первоначальной христіанской общины, признаніе какихъ именно истинъ съ самаго начала христіанства дѣлало человѣка способнымъ черезъ таинство крещенія стать настоящимъ членомъ тѣла Христова? Единственный догматъ, единая истина заключающая въ себѣ всѣ остальныя — истина Богочеловѣка, во плоти явившагося, воскресшаго, вознесшагося и излившаго Духъ Святой на учениковъ Своихъ. Евангельская формула крещенія „во имя Отца и Сына и Св. Духа“ связывалась первоначально не съ какоюнибудь отвлеченною богословскою докриною о трехъ божественныхъ ѵпостасяхъ, а съ живымъ событіемъ ихъ откровенія или богоявленія, чрезъ воплощеніе Христа, въ Немъ же обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно. Вотъ почему въ дѣяніяхъ апостольскихъ говорится просто о крещеніи „во имя Господа Іисуса“. Ибо только въ Іисусѣ открылась человѣчеству и сила Отца и дѣйствіе Духа. „Сего Іисуса воскреси Богъ, ему же вси мы есмы свидѣтели. Десницею убо Божіею вознесеся и обѣтованіе Святаго Духа пріемъ отъ Отца, излія сіе, еже вы нынѣ видите и слышите. Твердо убо да разумѣетъ весь домъ Ізраилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Его же вы распясте“ (Дѣян. II, 32, 33, 36). Вотъ единственное *догматическое* содержаніе первой проповѣди апостола Петра въ день Пятидесятницы, вотъ единый догматъ вѣры, опредѣлительно изъясненный для тѣхъ трехъ тысячъ, которые крестились въ тотъ день. Апостолъ Петръ говорилъ имъ и многія другія слова, но эти другія слова, какъ тутъ же замѣчаетъ священный дѣеписатель, имѣли лишь практическое нравственное, значеніе: „И иными словесы множайшими засвидѣтельствоваше и моляше ихъ, глаголя: *спаситеся отъ рода строптиваго сего.* (Тамъ же, 40).

Іисусъ Христосъ Сынъ Божій, истинный свидѣтель Бога Отца и дарователь Духа Святаго свидѣтельствующаго о Немъ, — этотъ единый и нераздѣльный догматъ, опредѣлительно выраженный апостоломъ Петромъ въ день Пятидесятницы, составлялъ все догматическое содержаніе и дальнѣйшей апостольской проповѣди. Объ этомъ и только объ этомъ проповѣдывалъ апостолъ Петръ народу въ притворѣ Соломоновомъ, послѣ чего крестилось пять тысячъ человѣкъ; это же самое исповѣдалъ он двукратно передъ начальниками и старѣйшинами іудейскими. (Дѣян. ап. III, IV, V). То же самое исповѣданіе Христа Сына Божія составляло все, что потребовалъ св. Филиппъ отъ оглашеннаго имъ каженика. „Отверзъ же Филиппъ уста, и наченъ отъ писанія сего (т.-е. пророчества Исаіи о страждущемъ Мессіи), *благовѣсти ему Іисуса.* Якоже идяху путемъ, пріидоша на нѣкую воду: и рече каженикъ: се вода, что возбраняетъ ми креститися? Рече же ему Філіппъ: аще вѣруеши отъ всего сердца твоего, мощно ти есть. Отвѣщавъ же рече: *вѣрую Сына Божія быти Іисуса Христа*“. (Дѣян. ап. VIII, 35—37). Тотъ же самый единственный догматъ исповѣдуетъ и проповѣдуетъ обратившійся Савлъ. „И абіе на сонмищахъ проповѣдаше Іисуса, яко сей есть Сынъ Божій. Дивяхуся же вси слышащіи и глаголаху: не сей ли есть гонивый во Іерусалимѣ нарицающыя имя сіе? — Савлъ же паче крѣпляшеся, и смущаше Іудеи живущыя въ Дамасцѣ препирая, яко сей есть Христосъ“, (Дѣян. IX, 20, 22). А вотъ и обращеніе первыхъ язычниковъ: „Нынѣ убо, говоритъ сотникъ Корнелій апостолу Петру, вси мы предъ Богомъ предстоимъ *слышати вся повеленная тебѣ отъ Бога.* — Отверзъ же Петръ уста, рече: поистиннѣ разумѣваю, яко не на лица зритъ Богъ; но во всякомъ языцѣ бойяся Его и дѣлаяй правду, пріятенъ Ему есть. Слово еже посла сыномъ Ізраилевымъ, благовѣствуя миръ Іисусъ Христомъ, сей есть всѣмъ Господь. Вы вѣсте глаголъ бывшій по всей Іудеи наченшійся отъ Галілеи, по крещеніи, еже проповѣда Іоаннъ: Іисуса иже отъ Назарета, яко помаза Его Богъ Духомъ Святымъ и силою, иже пройде благодѣтельствуя и исцѣляя вся насилованныя отъ діавола, яко Богъ бяше съ Нимъ; и мы есмы свидѣтеле всѣхъ, яже сотвори во странѣ Іудейстѣй и во Іерусалимѣ; Его же и убиша повѣшше на древѣ. Сего Богъ воскреси въ третій день, и даде Ему явленну быти, не всѣмъ

людемъ, но намъ свидѣтелемъ преднареченнымъ отъ Бога, иже съ Нимъ ядохомъ и пихомъ, по воскресеніи Его отъ мертвыхъ. И повелѣ намъ проповѣдати людемъ и засвидѣтельствовати, яко той есть нареченный отъ Бога судія живымъ и мертвымъ. О семъ вси пророцы свидѣтельствуютъ оставленіе грѣховъ пріяти именемъ Его всякому вѣрующему въ Онь. — Еще же глаголющу Петру глаголы сія, нападе Духъ Святый на вся слышащыя слово". (Дѣян. X, 33—43). Никакого другаго догмата не найдемъ мы и въ проповѣдяхъ апостола Павла, — ни въ длинной рѣчи его на сонмищѣ въ Антіохіи Писидійской (Дѣян. XIII, 14—41), ни въ краткомъ отвѣтѣ его и Силы на вопросъ тюремщика (въ Филиппахъ): Господіе, что ми подобаетъ творити, да спасуся? Она же рекоста: вѣруй въ Господа Іисуса Христа, и спасешися ты и весь дом твой. (Дѣян XVI, 30, 31). Тотъ же самый единственный догматъ проповѣдуетъ Павелъ іудеямъ въ Солуни и эллинамъ въ Аѳинахъ. „Прешедше же Амфіполь и Аполлонію, внидоста въ Солунь, идѣже бѣ сонмище іудейское По обычаю же своему Павелъ вниде къ нимъ, и по субботы три стязашеся съ ними отъ писаній, сказуя и предлагая имъ, яко Христу подобаше пострадати и воскреснути отъ мертвыхъ, и яко сей Іисусъ, Его же азъ проповѣдаю вамъ, есть Христосъ". (Дѣян. XVII, 1—3). Если обращаясь къ іудеямь Павелъ обыкновенно пользуется ветхозавѣтными писаніями для свидѣтельства объ Іисусѣ какъ Мессіи, („твердо бо Іудеи не престая обличаше предъ людми, сказуя писанми, Іисуса быти Христа. Дѣян. XVIII, 28), то проповѣдуя язычникамъ въ Аѳинахъ онъ приводитъ изреченія эллинскихъ книжниковъ о всеединствѣ Божіемъ (сего бо и родъ есмы), чтобы удобнѣе перейти все къ тому же единому собственно христіанскому догмату. „Лѣта убо невѣдѣнія презирая Богъ, нынѣ повелѣваетъ человѣкомъ всюду покаятися: зане уставилъ есть день, въ онь же хощетъ судити вселеннѣй въ правдѣ, о мужѣ, Его же предустави, вѣру подая всѣмъ, воскресивъ Его отъ мертвыхъ". (Дѣян. XVII, 30, 31). Одно слово іудеямъ и эллинамъ, то же слово и ученикамъ Іоанна Крестителя. „Рече же Павелъ: Іоаннъ убо крести крещеніемъ покаянія людемъ глаголя, да во грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Іисуса. Слышавше же крестишася во имя Господа Іисуса" (Дѣян. XIX, 4, 5). Одно только это слово вѣры упоминаетъ ап. Павелъ и въ милетской

рѣчи своей къ епископамъ и пресвитерамъ церковнымъ: „Яко ни въ чесомъ отъ полезныхъ обинухся, еже сказати вамъ и научити васъ предъ людми и по домомъ, засвидѣтельствуя іудеемъ же и эллиномъ еже къ Богу покаяніе, и *вѣру яже въ Господа нашего Іисуса Христа*“ (Дѣян. XX, 20, 21). Не ошибался римскій проконсулъ Фестъ, когда все христіанство представлялъ какъ ученіе „о нѣкоемъ Іисусѣ умершемъ, Его же глаголаше Павелъ жива быти“. (Дѣян XXV, 19). Именно къ этому сводится и вся торжественная рѣчь Павла передъ тѣмъ же Фестомъ и царемъ Агриппою: „Помощь убо улучивъ яже отъ Бога. даже до дне сего стою, свидѣтельствуя малу же и велику, ничто жо вѣщая, развѣ яже пророцы рекоша хотящая быти, и Моисей: яко Христосъ имѣяше пострадати, яко первый отъ воскресенія мертвыхъ свѣтъ хотяше проповѣдати людемъ (іудейскимъ) и языкомъ“. Дѣян. XXVI, 22, 23). Тѣмъ же оканчивается и все священное повѣствованіе о проповѣди апостольской: „и пріимаше (Павелъ) вся приходящыя къ нему, проповѣдуя царствіе Божіе, и *уча яже о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ,* со всякимъ дерзновеніемъ невозбранно“.

X

Та же самая вѣра въ дѣйствительно явившагося, умершаго за людей и воскресшаго Богочеловѣка предлагается св. Іоанномъ Богословомъ какъ *единственное догматическое мѣрило* для различенія истинныхъ христіанъ отъ лживыхъ, правовѣрныхъ отъ еретиковъ, чадъ Божіихъ отъ чадъ вражіихъ. „Возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ. О семъ познавайте Духа Божія, и духа лестча: всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть. И всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть: и сей есть антіхрістовъ, его же слышасте, яко грядетъ, и нынѣ въ мірѣ есть уже“. (1 посл. Іоан. IV, 1—3). И еще: „Кто есть лживый, точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Хрістосъ? сей есть антіхрістъ, отметаяйся Отца и Сына“. (Тамъ же II, 22). „Иже аще исповѣсть, яко Іисусъ есть Сынъ Божій, Богъ въ немъ пребываетъ, и той въ Бозѣ“. (Тамъ же IV, 15). — Какъ всѣ нравственныя заповѣди христіанскія содержатся въ единой заповѣди любви,

такъ точно всѣ истины или догматы христіанской вѣры заключаются въ единомъ „имени“ Іисуса Христа: „Возлюбленніи, аще сердце наше не зазритъ намъ, дерзновеніе имамы къ Богу, и его же аще просимъ, пріемлемъ отъ Него, яко заповѣди Его соблюдаемъ, и угодная предъ Нимъ творимъ. И сія есть заповѣдь Его, *да вѣруемъ во имя Сына Его Іисуса Христа,* и любимъ другъ друга, якоже далъ есть заповѣдь намъ“. (Тамъ же III, 21—23). Если любовь есть общая внутренняя основа истинной жизни, то вѣра во имя Сына Божія есть особый отличительный признакъ этой жизни. Только вѣрою въ дѣйствительнаго и живаго Богочеловѣка свидѣтельствуемъ мы свое родство съ Божествомъ, только эта вѣра рѣшительно отдѣляетъ чадъ Божіихъ отъ міра и она же какъ ихъ неоспоримое преимущество даетъ имъ побѣду надъ міромъ. „Всякъ вѣруяй яко Іисусъ есть Хрістосъ, отъ Бога рожденъ есть; и всякъ любяй рождшаго, любитъ и рожденнаго отъ Него. О семъ вѣмы яко любимъ чада Божія, егда Бога любимъ, и заповѣди Его соблюдаемъ. Сія бо есть любы Божія, да заповѣди Его соблюдаемъ, а заповѣди Его тяжки не суть. Яко всякъ рожденный отъ Бога побѣждаетъ міръ: и сія есть побѣда побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто есть побѣждаяй міръ, токмо вѣруяй, яко Іисусъ есть Сынъ Божій?“ (Тамъ же V, 1—6).

XI

Безъ сомнѣнія апостолы учили христіанъ весьма многому и словомъ и посланіями своими. Сокровища богословской мысли, находящіяся въ посланіяхъ апостола Павла, далеко еще не исчерпаны христіанскою наукою Но значеніе Іисуса какъ Мессіи или Христа, какъ Сына Божія пришедшаго во плоти для спасенія людей — это было единственнымъ догматомъ христіанской вѣры опредѣлительно утвержденнымъ и безусловно обязательнымъ для всѣхъ право вѣрующихъ. Я не имѣю здѣсь въ виду тѣхъ религіозныхъ истинъ, которыя были у христіанъ общи съ іудеями, или даже съ язычниками, я говорю только про собственно христіанскую истину, она же выражалась въ единомъ догматѣ воплощеннаго Богочеловѣка. Исповѣданіе этого догмата составляло рѣшительный признакъ отличавшій истинныхъ христіанъ не только отъ язычниковъ и іудеевъ, но и отъ тѣхъ лживыхъ или обманныхъ христіанъ, о которыхъ

говоритъ св. Богословъ: „Аще кто приходитъ къ вамъ и сего ученія не приноситъ, не пріемлите его въ домъ, и радоватися ему не глаголите“. (2 посл. Іоан. 10). Въ этомъ единомъ догматѣ заключались уже всѣ тѣ догматическія истины и опредѣленія, которыя впослѣдствіи постепенно выяснялись въ сознаніи церкви становясь неоспоримою частью ея догматическаго ученія. Но въ первоначальныя времена христіанства эти частные догматы не были выяснены для всецерковнаго сознанія. Это явствуетъ между прочимъ изъ того, что нѣкоторыя важныя догматическія истины, коихъ признаніе сдѣлалось безусловно обязательнымъ для всѣхъ православныхъ, въ тѣ времена были спорными пунктами въ средѣ самихъ вѣрующихъ, такъ что апостоламъ приходилось доказывать эти истины и притомъ доказывать не простою ссылкою на прямое и первоначальное откровеніе именно этихъ истинъ, а другимъ болѣе сложнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе убѣдительнымъ путемъ, а именно чрезъ показаніе внутренней логической связи оспариваемыхъ истинъ съ единымъ безспорнымъ и для всѣхъ несомнѣннымъ догматомъ христіанской вѣры.

Являются въ церкви коринѳской среди тамошнихъ христіанъ такіе, что отрицаютъ воскресеніе мертвыхъ. Что же апостолъ Павелъ, основатель и первоучитель церкви коринѳской? Утверждаетъ ли онъ воскресеніе мертвыхъ какъ *особую* истину вѣры непосредственно открытую Богомъ и потому безспорную и обязательную для всякаго христіанина? Нѣтъ. Онъ допускаетъ, что истина воскресенія мертвыхъ *сама по себѣ* или *въ отдѣльности взятая* могла подлежать спору. Поэтому онъ прежде всего напоминаетъ другую истину вѣры, относительно которой уже не могло быть спора между христіанами, истину прямо выражающую основоположный фактъ Откровенія — истину воплощенія, смерти и воскресенія Іисуса Христа; и затѣмъ показываетъ, что въ этой первоистинѣ *подразумѣвательно* содержится и истина воскресенія мертвыхъ, которая оттуда получаетъ и основаніе своей достовѣрности. Приведемъ это важное мѣсто вполнѣ съ начала главы. (1 посл. къ Коринѳ. XV. 1—23).

„Сказую же вамъ, братіе, благовѣствованіе, еже благовѣстихъ вамъ, еже и пріясте, въ немъ же и стоите, имъ же и спасаетеся, кацѣмъ словомъ благовѣстихъ вам, аще содержите: развѣ аще не всуе вѣровасте“. Въ чемъ же эта вѣра, какой

предмет этого благовѣствованія? „Предахъ бо вамъ исперва, еже и пріяхъ, яко Христосъ умре грѣхъ нашихъ ради, по писаніемъ; и яко погребенъ бысть, и яко воста въ третій день по писаніемъ; и яко явися Кифѣ, таже единонадесятимъ Потомъ же явися боле пяти сотъ братіямъ единою, отъ нихже множайшіи пребываютъ доселѣ, нѣцыи же и почиша. Потомъ же явися Іакову, та же апостоломъ всѣмъ. Послѣди же всѣхъ, яко нѣкоему извергу, явися и мнѣ. Азъ бо есмъ мній апостоловъ: иже нѣсмь достоинъ нарещися апостолъ, зане гонихъ церковь Божію; благодатію же Божіею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ потрудихся; не азъ же, но благодать Божія, яже со мною. Аще убо азъ, аще ли они, тако проповѣдуемъ, и тако вѣровасте“.

Утвердивши безспорное апостолъ переходитъ къ предмету спора и связываетъ одно съ другимъ. „Аще же Христосъ проповѣдуется, яко изъ мертвыхъ воста, *како глаголютъ нѣцыи въ васъ, яко воскресенія мертвыхъ нѣсть? И аще воскресенія мертвыхъ нѣсть, то ни Христосъ воста.* Аще же Христосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра ваша. Обрѣтаемся же и лжесвидѣтеле Божіи, яко послушествовахомъ на Бога, яко воскреси Христа; Его же не воскреси, аще убо мертвіи не востаютъ: аще бо мертвіи не востаютъ, то ни Христосъ воста; аще же Христосъ не воста, суетна вѣра ваша: еще есте во грѣсѣхъ вашихъ; убо и умершіи о Христѣ, погибоша. И аще въ животѣ семъ точію уповающе есмы во Христа, окаяннѣйши всѣхъ человѣкъ есмы, *Нынѣ же Христосъ воста отъ мертвыхъ начатокъ умершымъ бысть.* Понеже бо человѣкомъ смерть бысть, и человѣкомъ воскресеніе мертвыхъ. Якоже бо о Адамѣ вси умираютъ, такожде и *о Христѣ вси оживутъ.* Кійждо же въ своемъ чину: начатокъ Христосъ, потомъ же *Христу вѣровавшіи* (буквально: *Христовы* — οἱ Χριστοῦ) въ пришествіи Его“.

Туже самую истину воскресенія мертвыхъ о Христѣ и на томъ же самомъ внутреннемъ основаніи пришлось апостолу Павлу изъяснить въ первомъ посланіи къ Солунянамъ (IV, 13—17). Здѣсь мы читаемъ: „Не хощу же васъ, братіе, не вѣдѣти о умершихъ да не скорбите, якоже и прочіи не имущіи упованія. *Аще бо вѣруемъ, яко Іисусъ умре и воскресе, тако и Богъ умершыя во Іисусѣ приведетъ съ нимъ.* Сіе бо вамъ глаголемъ словомъ Господнимъ, яко мы живущіи оставшіи въ

пришествіе Господне, не имамы предварити умершихъ: Яко самъ Господь въ повелѣніи (т. е. возвѣщеніи — ἐν κελεύσματι), во гласѣ Архангеловѣ, и въ трубѣ Божіи снидетъ съ небесе, и *мертвіи о Христѣ* воскреснутъ первѣе: Потомъ же мы живущіи оставшіи, купно съ ними восхищени будемъ на облацѣхъ въ срѣтеніе Господне на воздусѣ, и тако всегда съ Господемъ будемъ". И здѣсь увѣренность въ воскресеніи умершихъ во Христѣ (о прочихъ ничего не говорится) прямо выводится изъ вѣры въ воскресеніе самого Христа: *Аще бо вѣруемъ* и т. д. Только *это* воскресеніе принимается и здѣсь какъ безусловно непреложное и первоначальное данное христіанскаго Откровенія.

Какъ въ самомъ существѣ дѣла событіе воскресенія Христова есть начало и основаніе для будущаго воскресенія мертвыхъ такъ точно и въ ученіи вѣры истина Христова воскресенія есть начало и основаніе для истины нашего воскресенія. Обѣ истины одинаково достовѣрны, но порядокъ ихъ удостовѣренія различенъ. Первая безспорна для вѣрующихъ изначала и сама по себѣ какъ дѣйствительное событіе засвидѣтельствованное избранными на то отъ Бога свидѣтелями; вторая истина становится для вѣрующихъ *неоспоримою* лишь тогда, когда призванный учитель вѣры обнаружитъ внутреннюю связь этой истины съ тѣмъ первоначальнымъ даннымъ Откровенія, покажетъ, что она содержится подразумѣвательно въ томъ безспорномъ Откровеніи, выведетъ ее оттуда. Разумѣется истина воскресенія мертвыхъ была извѣстна и признаваема въ церкви еще прежде чѣмъ ап. Павелъ показалъ совершенную необходимость этой истины въ связи съ первоначальнымъ даннымъ христіанскаго Откровенія. Въ самомъ Коринѳѣ только „нѣцыи" говорили, что „воскресенія мертвыхъ нѣсть". Но одно то обстоятельство, что они могли это говорить не отлучая себя тѣмъ отъ церкви, и что ап. Павелъ обращается къ нимъ какъ къ вѣрующимъ и убѣждаетъ ихъ какъ своихъ, а не обличаетъ ихъ какъ чуждыхъ вѣрѣ или лжехристіанъ, подобно тому какъ ап. Іоаннъ обличаетъ и безусловно осуждаетъ отвергающихъ Христа во плоти пришедша, — одно это обстоятельство ясно показываетъ, что эти двѣ истины, хотя одинаково существенныя, не были одинаково первоначальными. Дѣло не въ томъ, что̀ было изначала извѣстно въ церкви, хотя бы и многимъ, а въ томъ, что̀ было

изначала *обязательно для всѣхъ*. Единый основоположный догматъ божественнаго Откровенія, изначала проповѣданый и опредѣлительно изъясненный апостолами и принятый всѣми церквами какъ безусловно обязательное и безспорное правило истинной вѣры, есть догматъ Христа во плоти пришедшаго, умершаго и воскресшаго. Въ этомъ догматѣ какъ выражающемъ самый фактъ христіанскаго Откровенія заключаются и всѣ прочія истины этого Откровенія, которыя и выводятся изъ него по мѣрѣ надобности учительною властью церкви подобно тому, какъ былъ выведенъ догматъ воскресенія мертвыхъ апостоломъ Павломъ, когда того потребовало заблужденіе нѣкоторыхъ изъ коринѳянъ, отрицавшихъ это воскресеніе. Вотъ прямая историческая правда, ярко обнаруженная съ самой колыбели христіанской церкви и изобильно подтверждаемая дальнѣйшимъ ходомъ церковной исторіи

XII

Къ временамъ непосредственно слѣдующимъ за вѣкомъ апостольскимъ относится недавно открытый митрополитомъ никомидійскимъ Филоѳеемъ Вріенніемъ вѣроучительный памятникъ — Διδαχη των δωδεκα αποστολων. Это ученіе двѣнадцати апостоловъ, хотя и не ими самими изложенное, несомнѣнно однако представляетъ сущность апостольскаго ученія, насколько оно вошло въ общее сознаніе и жизнь церкви непосредственно поапостольской. Оставляя пока въ сторонѣ то, что можно извлечь изъ этого памятника по отношенію къ іерархіи и таинствамъ, посмотримъ что̀ онъ дастъ намъ въ области собственно догматическаго ученія. Прежде всего бросается въ глаза, что все содержаніе книжки предполагаетъ какъ свое основаніе вѣру въ Христа пришедшаго во плоти и еще грядущаго въ концѣ вѣка. Начинается нашъ памятникъ словами: „Ученіе *Господа* чрезъ двѣнадцать апостоловъ народамъ". (Διδαχη Κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν), а оканчивается словами: „Тогда узритъ міръ Господа грядущаго на облакахъ небесныхъ". (Τοτε οψεται ὁ κοσμος τον Κυριον ερχομενον επανω των νεφελων του οὐρανου[1]). Эта вѣра въ Господа пришедшаго и еще имѣющаго придти есть вѣра живая и конкретная, чуждая всякихъ от-

[1] Διδαχη των δωδεκα αποστολων εκ του ἱεροσολυμιτικου χειρογραφου νυν πρωτον εκδιδομενη — ὑπο Φιλοθεου Βρυεννιου μητροπολιτου Νικομηδειας. Εν Κωνσταντινουπολει. 1883. стр. 3 и 55.

влеченныхъ опредѣленій. Істина Христа еще не расчленилась въ церковномъ сознаніи на особые догматы о Его личныхъ и природныхъ отношеніяхъ къ Божеству и къ человѣчеству. О Богѣ Отцѣ мы узнаемъ только то, что знали вѣрующіе Іудеи и просвѣщенные язычники, о Духѣ Святомъ говорится исключительно какъ о сверхъестественной силѣ дѣйствующей въ истинныхъ пророкахъ. Затѣмъ въ предписаніяхъ относительно крещенія упоминается евангельская формула во имя Отца и Сына и Св Духа безъ всякихъ разъясненій. Ізо всѣхъ частныхъ догматовъ православнаго ученія съ нѣкоторою опредѣленностью и подробностью излагается только догматъ кончины міра и воскресенія мертвыхъ. И именно тутъ мы должны отмѣтить чрезвычайно важное потверждение нашего тезиса. Согласно установившемуся ученію православной церкви мы признаемъ воскресеніе и вѣчную жизнь для *всѣхъ* мертвыхъ. Мы видѣли, что въ первоначальной апостольской церкви эта истина была настолько неясна для иныхъ христіанъ, что они прямо и безусловно отрицали воскресеніе мертвыхъ вообще и были по этому случаю наставлены апостоломъ Павломъ, показавшимъ, что какъ воскресъ Христосъ, так воскреснутъ и всѣ во Христѣ умершіе. Что же касается до умирающихъ *внѣ* Христа, то о нихъ апостолъ ничего прямо и опредѣленно не изъясняетъ. Только въ рѣчи своей къ Феликсу, излагаемой въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ, св. Павелъ упоминаетъ мимоходомъ (XXIV, 15) о *всеобщемъ* воскресеніи, безъ всякихъ разъясненій. Въ іудейской теологіи, которую имѣлъ тутъ въ виду апостолъ, вопросъ о воскресеніи былъ какъ извѣстно, вообще спорнымъ. И вотъ мы находимъ, что въ церкви послѣапостольской въ составъ *обязательнаго* вѣроученія по этому предмету вошла лишь истина воскресенія *умершихъ о Христѣ*, а не истина *всеобщаго* воскресенія, хотя и на єту послѣднюю есть указанія въ Новомъ Завѣтѣ. Въ ученіи же двѣнадцати апостоловъ мы читаемъ слѣдующее: Τοτε ἥξει ἡ κτισις των ανθρωπων εις την πυρωσιν της δοκιμασιας. και σκανδαλισθησονται πολλοι και απολουνται, οἱ δε ὑπομειναντες εν τη πιστει αυτων σωθησονται ὑπ᾿ αυτου του καταθεματος. Και τοτε φανησεται τα σημεια της αληθειας. πρωτον εκπετασεως εν οὐρανῳ, ειτα σημειον φωνης σαλπιγγος και τριτον αναστασις νεκρων ου παντων δε, αλλ᾿ ὡς ερρεθη. Ἥξει ὁ Κυριος και παντες οἱ ἅγιοι μετ᾿ αυτου[1]. Тогда придетъ твореніе человѣческое въ огненное испы-

[1] *Διδαχη*, стр. 55, 54.

таніе и многіе соблазнятся и погибнутъ, постояные же въ вѣрѣ своей спасутся отъ этаго проклятія. И тогда явятся знаменія истины: первое знаменіе вознесенія въ небѣ, потомъ знаменіе гласа трубнаго и третье — *воскресеніе мертвыхъ; но не всѣхъ,* а какъ сказано: пріидетъ Господь и всѣ святые съ нимъ.

Какъ бы мы ни толковали и ни оцѣнивали это мѣсто, во всякомъ случаѣ изъ него неоспоримо явствуетъ, что истина воскресенія мертвыхъ была общепризнаннымъ догматомъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой она была опредѣлительно изъяснена апостоломъ Павломъ, именно лишь по отношенію къ умершимъ о Христѣ; истина же *всеобщаго* воскресенія еще не вошла въ церковное сознаніе всѣхъ вѣрующихъ.

XIII

Ограниченныя и неполныя понятія о воскресеніи мертвыхъ не препятствовали „ученію двѣнадцати апостоловъ" быть въ свое время уважаемымъ памятникомъ церковнаго вѣроученія, не препятствовали именно потому, что истина *всеобщаго* воскресенія еще не была тогда обязательнымъ членомъ православнаго вѣроученія. Точно также неполныя, неточныя и даже совсѣмъ невѣрныя понятія объ отношеніи втораго лица Св. Троицы къ первому не препятствовали св. Іустину философу быть въ ближайшую затѣмъ эпоху уважаемымъ учителемъ церкви, не препятствовали именно потому, что истина совершеннаго единосущія Сына со Отцемъ еще не была въ то время вполнѣ *выяснена* во всецерковномъ сознаніи, не получила еще отъ церкви прямаго и точнаго опредѣленія, а потому и не могла еще быть общеобязательнымъ догматомъ. Ученіе св. Іустина о Троицѣ достаточно извѣстно. Напомнимъ его въ краткихъ чертахъ. Единый въ собственномъ смыслѣ Богъ (ὁ οντως Θεος) есть по существу Своему неизреченный (αρρητος) и не можетъ открываться и являться Своему творенію[1]. Прежде всѣхъ тварей въ начало имъ Богъ раждаетъ изъ Себя нѣкую разумную силу (δύναμιν τινα λογικην), которая называется то славою Господнею, то Сыномъ, то Премудростію, то ангелом, то Богомъ, то Господомъ и Словомъ Сила эта родилась отъ Отца Его силою, волею (βουλη) или хотѣніемъ

[1] Въ діалогѣ съ Трифономъ іудеемъ, п 127.

(θελησαι)[1]. Соотвѣтственно этому и единство ея съ Богомъ Отцемъ есть единство нравственное: они соединены волею и мыслію (γνωμη), тѣмъ, что Сынъ ничего не дѣлаетъ такого, чего бы Богъ Отецъ не хотѣлъ, чтобы Онъ дѣлалъ[2]. Такъ какъ неизреченный Богъ по самому существу Своему не можетъ являться на землѣ, то всѣ богоявленія должны быть исключительно приписаны Сыну или Слову, который у св Іустина является какъ служитель (ὑπερετης) Бога не только въ вочеловѣченіи Своемъ, но и до того[3]. Что касается до третьяго лица пресвятой Троицы, то мы находимъ у св. Іустина въ сущности то же, что и въ Ученіи двѣнадцати апостоловъ. Согласно формулѣ крещенія онъ говоритъ, что послѣ сущаго Бога и Христа Его мы признаемъ на третьемъ мѣстѣ Духа пророческаго. Этотъ аттрибутъ („пророческій") есть для нашего церковнаго учителя собственное опредѣленіе Духа Св.; значеніе же Его какъ самостоятельной ѵпостаси Божества остается совершенно не яснымъ, чтобы не сказать болѣе[4]. Самое опредѣленное мѣсто есть то, гдѣ Духъ Св. называется ангеломъ и силою Божіею посланною намъ чрезъ Іисуса Христа. (Ὁ αγγελος του Θεου, τουτεστιν ἡ δυναμις του Θεου ἡ πεμφθεισα ἡμιν δια Ιησου Χριστου)[5].

Столь же неудовлетворительное ученіе о св Троицѣ и въ частности объ отношеніи Слова къ Богу Отцу находимъ мы и у другихъ церковныхъ писателей доникейской эпохи, изъ коихъ нѣкоторые тѣмъ не менѣе (напр. младшій современникъ Іустина, Θеофилъ антіохійскій) причислены, какъ и самъ Іустинъ, къ лику святыхъ. Еслибы эти писатели излагали свое ученіе во времена послѣникейскія, то они должны были бы существенно измѣнить свои понятія, дабы въ противномъ случаѣ не быть причисленными къ еретикамъ. Неопредѣленное и смутное ученіе этихъ церковныхъ писателей о св. Троицѣ не составляло само по себѣ никакой ереси до тѣхъ поръ, пока догматъ православія по этому предмету не былъ еще опредѣленъ церковью, а какъ только это церковное опредѣленіе состоялось, такъ уже всякое отступленіе отъ него, всякое воз-

---

[1] Тамъ же, пп. 61 и 128.
[2] Тамъ же, п 56
[3] Тамъ же, пп. 58 и 126. Мы намѣренно ссылаемся только на діалогъ съ Трифономъ, такъ какъ „апологіи" св. Іустина обращенныя къ языческимъ императорамъ и имѣвшія практическую цѣль, быть-можетъ не выражали вполнѣ открыто богословскую мысль этого учителя.
[4] Тамъ же, пп 65 и 68.
[5] Тамъ же, п. 116.

вращеніе къ прежней неопредѣленности становилось уже прямой ересью и подлежало рѣшительному осужденію. Неопредѣленность доникейскаго ученія не была дѣйствительною ересью, она заключала въ себѣ лишь *возможность* и *опасность* ереси. Это неопредѣленное ученіе могло быть далѣе послѣдовательно развито въ ложномъ антихристіанскомъ направленіи; но оно же могло быть очищено и развито въ истинномъ православномъ смыслѣ. Осуществленіе первой возможности вынуждало къ осуществленію второй; явное обнаруженіе новой лжи на основѣ прежнихъ неопредѣленныхъ понятій необходимо вызывало церковь къ столь же явному обнаруженію истины изначала сокрытой въ глубинѣ ея духа. Такъ, когда Арій и его единомышленники, опираясь на смутный и сомнительный субординаціонизмъ древнихъ отцевъ и такъ-сказать *подчеркивая* этотъ субординаціонизмъ, стали прямо и рѣшительно отрицать единосущіе, совѣчность и равенство Сына со Отцемъ, тогда церковь не имѣя возможности оставаться при одномъ прежнемъ ученіи, которое давало поводъ къ такимъ злоупотребленіямъ, дѣлаетъ шагъ впередъ и опредѣляетъ въ прямыхъ, ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ истину единосущія, даетъ такимъ образомъ этой истинѣ форму догмата, безспорнаго и безусловно-обязательнаго для всѣхъ членовъ церкви.

XIV

Характеръ безспорности и обязательности, утвержденный никейскими опредѣленіями за догматомъ единосущія двухъ первыхъ ѵпостасей, не распространялся сначала на ученіе о божескомъ достоинствѣ Духа Св., пока и эта истина не была опредѣлена и утверждена какъ догматъ вѣры. Св. Василій Великій принималъ въ свое общеніе пневматомаховъ (отрицавшихъ божество Духа Св.), и когда нѣкоторые православные стали его за это укорять, то онъ писалъ слѣдующее: „Я получилъ тогда письмо блаженнѣйшаго отца Аѳанасія, епископа Александрійскаго, которое и теперь имѣю въ своихъ рукахъ и которое готовъ показать всякому желающему. Въ немъ онъ *ясно объявлялъ*, что если кто пожелаетъ отстать отъ аріанской ереси и исповѣдуетъ никейскую вѣру, того принимать, *не входя о немъ ни въ какія дальнѣйшія разсужденія*, и увѣдомлялъ меня, что это правило приняли всѣ епископы Македоніи и Ахаіи. Я счелъ необходимымъ повиноваться такому

мужу, положившись на достовѣрность законодателей, а съ тѣмъ вмѣстѣ желая заслужить награду миротворца". (Св. Вас. В. посл. 204, къ Неокесарійцамъ, N 6)[1]. Святой Григорій Богословъ, хотя самъ ревностно защищалъ и доказывалъ божество Духа Св., не требовалъ однако исповѣданія этой истины отъ тѣхъ христіанъ, которые здраво разсуждая о Сынѣ и не дерзая Духа Святаго низводить прямо въ разрядъ тварей, тѣмъ не менѣе отказывались признать Его и Богомъ. Св. отецъ считаетъ ихъ достойными полнаго снисхожденія и старается представить мнѣніе ихъ въ самомъ благопріятномъ свѣтѣ, что̀ было бы совершенно невозможно, еслибы божество Духа Св. было явнымъ и общеобязательнымъ догматомъ всецерковнаго ученія Такъ какъ г. Стояновъ старается отстранить свидѣтельство св. отца съ помощью разсужденія, коего смыслъ для меня не совсѣмъ ясенъ, то я и считаю нужнымъ привести относящіяся сюда мѣста изъ твореній великаго святителя. „Кто Святаго Духа низводитъ въ рядъ тварей, тотъ ругатель, злой рабъ и злѣйшій изъ злыхъ. Ибо злымъ рабамъ свойственно отвергать владычество, возставать противъ господства и свободное дѣлать подобнымъ себѣ рабомъ. Кто признаетъ Его Богомъ, тотъ божественъ и свѣтелъ умомъ: А кто даже и именуетъ Богомъ, тотъ, если дѣлаетъ сіе предъ людьми благоразумными, высокъ, а если предъ низкими, *неосмотрителенъ;* потому что бисеръ довѣряетъ грязи, громовый звукъ — слабому слуху, солнечный лучъ — больнымъ глазамъ, твердую пищу — вкушающимъ одно молоко. *Постепенно* надлежитъ вести ихъ впередъ и приближать къ высшему, чтобы свѣту даруемъ былъ свѣтъ, и истина награждалась истиною[2]. Затѣмъ св. учитель прямо обращается къ тѣмъ христіанамъ, которые не соглашались признавать Св. Духа Богомъ и которые однако, какъ явствуетъ изъ дальнѣйшей рѣчи, не были какіе-нибудь новокрещеные невѣгласы, а были монахи и священники „имѣющіе дары Духа" и уважаемые за подвижническую жизнь[3]. Къ нимъто обращается св. Григорій съ такими словами: „сойдемся между собою духовно, будемъ лучше

[1] Этотъ любопытный фактъ изъ исторіи догматов приводится между прочимъ безъ всякихъ оговорокъ въ изслѣдованіи проф. Чельцова „Древніе формы символа вѣры etc." СПБ. 1869 стр. 73

[2] Творенія св. Григорія Богослова (переводъ московской духовной академіи), часть IV, стр 11.

[3] Тамъ же, стр. 13

братолюбивыми, нежели самолюбивыми. Признайте силу Божества и мы сдѣлаемъ вамъ снисхожденіе въ реченіи. Исповѣдуйте естество подъ другими наименованіями, какія наиболѣе уважаете, и мы уврачуемъ васъ, какъ немощныхъ, *даже скрывъ иное къ вашему удовольствію*"[1]. И далѣе: „Скажу еще яснѣе и короче: ни вы не обвиняйте насъ за реченіе болѣе возвышенное (ибо не должно завидовать возвышенію), ни мы не будемъ васъ осуждать за то реченіе, которое вамъ до времени по силамъ, пока не достигнете, хотя другимъ путемъ, того же съ нами пристанища. Мы домогаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ. Сіе говоримъ вамъ, въ которых находимъ нѣсколько жизни, которые здраво разсуждаете о Сынѣ"[2].

Изъ этихъ послѣднихъ словъ вполнѣ ясно для всякаго, что люди, къ которымъ обращался св. Григорій, разсуждая здраво о Сынѣ, погрѣшали въ разсужденіи Духа Св. Еслибъ все дѣло шло только объ одномъ *реченіи* (какъ утверждаетъ нѣкій новый критикъ, г. А. Ш., выступившій противъ насъ въ резервѣ того же духовно-ученаго журнала „Вѣра и Разумъ"), — еслибы эти люди, т. е. умѣренные Македоніане) въ самомъ дѣлѣ православно мыслили о Божествѣ Духа Св., то почему же они упорно отказывались называть Его Богомъ, откуда такое странное нежеланіе дать своей мысли соотвѣтственное выраженіе? Къ тому же мы имѣемъ положительныя извѣстія, что основная мысль этихъ умѣренныхъ Македоніанъ состояла именно въ томъ что Духъ Св. не есть ни тварь, ни Богъ, а *нѣкоторое среднее естество*. Если Св. Григорій отрицалъ вообще возможность такого средняго естества, то онъ конечно могъ разсуждать *съ своей точки зрѣнія* такъ: вы согласны, что Духъ Св. не есть твореніе; „среднее" же ваше естество противорѣчитъ здравой философіи, и настаивая на немъ вы стоите за пустое слово, которому ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности; итакъ по истинѣ, отвергая тварный характеръ Духа Св., вы тѣмъ самымъ признаете Его Божество. — *По истинѣ* — конечно такъ; но дѣло въ томъ, что Македоніане именно *этой* истины и не хотѣли понять и пребывали въ своемъ заблужденіи. Для насъ же во всемъ этомъ интересенъ тотъ фактъ, что несмотря на такое

---

[1] Тамъ же, стр. 12.
[2] Тамъ же, стр. 13.

свое заблужденіе относительно *третьяго* лица св. Троицы, эти люди могли быть *въ извѣстную эпоху* приняты въ церковное общеніе, лишь бы только они право мыслили о *второмъ* лицѣ.

XV

Такое снисходительное отношеніе къ разсуждающимъ здраво о Сынѣ, хотя и немощнымъ въ разсужденіи Духа Святаго, не было со стороны Григорія Богослова какою-нибудь случайною мѣрою, вызванною обстоятельствами той минуты. Въ другой своей рѣчи (именно въ пятой о богословіи) св. учитель даетъ принципіальное оправданіе такому снисхожденію, сводя постепенность въ принятіи догматовъ съ постепенностью въ ходѣ самаго божественнаго Откровенія. Приведемъ это мѣсто какъ авторитетную опору для нашего главнаго тезиса. „Въ продолженіе вѣковъ были два знаменитыя преобразованія жизни человѣческой, называемыя двумя завѣтами и, по извѣстному изреченію Писанія, потрясеніями земли. Одно вело отъ идоловъ къ закону, а другое отъ закона - къ Евангелію. Благовѣствую и о третіемъ потрясеніи — о преставленіи отъ здѣшняго къ тамошнему, непоколебимому и невыблемому. Но съ обоими завѣтами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдругъ, не по первому пріему за дѣло. Для чего же? Намъ нужно было знать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо, что не произвольно, то и не прочно, какъ потокъ или растеніе не надолго удерживаются силою. Добровольное же и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть дѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее — Божію правосудію. Посему Богъ опредѣлилъ, что не для нехотящихъ должно дѣлать добро, но благодѣтельствовать желающимъ. Потому Онъ, какъ дѣтоводитель и врачъ, иные отеческіе обычаи отмѣняетъ, а другіе дозволяетъ, попуская иное и для нашего услажденія, какъ врачи даютъ больнымъ врачество искусно приправленное чѣмъ-нибудь пріятнымъ, чтобъ оно было принято. Ибо не легко перемѣнить, что вошло въ обычай и долговременно было уважаемо. Что жь разумѣю? То, что первый завѣтъ, запретивъ идоловъ, допустилъ жертвы; а вторый, отмѣнивъ жертвы, не запретилъ обрѣзанія. Потомъ которые однажды согласились на отмѣненіе, тѣ уступили и уступленное, одни — жертвы, другіе обрѣзаніе, и стали изъ язычниковъ іудеями, и изъ

іудеевъ христіанами, будучи увлекаемы къ Евангелію постепенными измѣненіями. Въ семъ да убѣдитъ тебя Павелъ, который отъ обрѣзанія и очищеній простерся уже къ тому, что сказалъ: Азъ же, братіе, аще обрѣзаніе еще проповѣдую, почто еще гонимь есмь?" (Гал. V, 11). То было нужно для домостроительства, а сіе для совершенства.

„*Сему хочу уподобить и богословіе, только въ противоположномъ отношеніи. Ибо тамъ преобразованіе достигалось чрезъ отмѣненія, а здѣсь совершенство — чрезъ прибавленія.* Но дѣло въ томъ, что Ветхій Завѣтъ ясно проповѣдывалъ Отца, а не съ такою ясностію Сына; Новый открылъ Сына и далъ указанія о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Не безопасно было, прежде нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдовать Сына и прежде нежели признанъ Сынъ, (выражусь нѣсколько смѣло) обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не въ мѣру, или слабое еще зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало же, чтобъ Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ *постепенными прибавленіями,* какъ говорит Давидъ „восхожденіями" (Пс. LXXXIII, 6), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣяніями[1].

Оградившись этими словами вселенскаго учителя отъ слишкомъ ужь рѣшительныхъ нападеній на всякую мысль о постепенномъ и послѣдовательномъ раскрытіи богооткровенной истины припомнимъ дальнѣйшій ходъ этого раскрытія. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что богочеловѣческое свойство Христа, дѣйствительность Его воплощенія, составляетъ основную истину христіанской вѣры, которой съ самаго начала неизмѣнно и неуклонно держались всѣ православные безъ исключенія: а тѣ люди, которые не принимали этой истины, или отступали отъ нея, какъ напримѣръ манихеи и большинство гностиковъ признававшихъ въ Христѣ исключительно небесное существо и считавшихъ Его человѣчество и слѣдовательно все таинство воплощенія за пустой призракъ, тѣмъ самымъ отлучали себя отъ общества настоящихъ христіанъ; учители церкви обличали и опровергали ихъ заблужденія наряду со всѣми языческими,

---

[1] Твор. св. Григ. Бог., часть III, стр. 124—126.

антихристіанскими лжеученіями, но прямаго всецерковнаго дѣйствія и опредѣленія относительно ихъ не трэбовалось, ихъ неправославный характеръ и внѣцерковное происхожденіе были слишкомъ ясны[1]. Но если богочеловѣческое значеніе Христа въ смыслѣ реальности Его воплощенія изначала является неизмѣнною и непоколебимою истиною православія, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы и дальнѣйшій болѣе опредѣленный вопросъ о взаимномъ отношеніи во Христѣ божескаго и человѣческаго элемента также имѣлъ въ церковномъ сознаніи изначала ясное, отчетливое и общеобязательное рѣшеніе. Архіепископъ константинопольскій Несторій по всему, что намъ о немъ извѣстно, не былъ человѣкомъ прямо злонамѣреннымъ, желавшимъ вводить самочинныя новшества въ церковь. Напротивъ, онъ хотѣлъ охранить церковную вѣру отъ человѣкообожанія. Признавая вмѣстѣ со всѣми православными въ Христѣ и Бога и человѣка, онъ опасался смѣшать божество съ человѣчествомъ и возставалъ противъ названія „богородица" не по недостатку благочестія, а именно по нежеланію этого смѣшенія, а также и потому, что слово Θεοτοκος было слово новое, ни въ Св Писаніи, ни въ древнихъ памятникахъ церковной письменности не находящееся. Вообще же Несторій разуждалъ такъ: Богъ не можетъ родиться отъ женщины, слѣдовательно слово Богородица не имѣетъ смысла Православные же разсуждали такъ: Несомнѣнно. что Богъ не можетъ родиться отъ женщины; *но* съ другой стороны столь же несомнѣнно, что родившійся отъ пресвятой Дѣвы Христосъ есть истинный Богъ нашъ, и слѣдовательно родившая Его есть истинная Богородица. Видимое противорѣчіе этихъ положеній, одинаково вѣрныхъ, требовало разъясненія, требовало новаго опредѣленнаго понятія, въ которомъ бы они примирялись Это новое понятіе или эта новая сторона въ догматѣ богочеловѣчества, которую нужно было раскрыть, заключалась въ мысли о личной (ѵпостасной) недѣлимости Богочеловѣка, въ силу коей человѣчество Христа никогда не существовало отдѣльно отъ Его божества, или Христосъ никогда не былъ простымъ человѣкомъ (ψιλος ανθρωπος), и слѣдовательно пресвя-

---

[1] Вотъ почему между прочимъ не было и вселенскихъ соборовъ въ первые три вѣка христіанства, когда особенно были распространены заблужденія именно этого рода. Вселенскіе соборы необходимы только противъ такихъ лжеученій, которыя возникаютъ на церковной почвѣ

тая Дѣвв, хотя не могла родить Бога въ отвлеченномъ смыслѣ этого слова, т.-е. самое Божество, родила однако такое Лице, которое изначала было божественно, всегда было Богомъ, такъ что въ этомъ конкретномъ смыслѣ она родила Бога и есть истинная Богородица. Эта мысль, коей положительная истина издавна чуствовалась большинствомъ христіанъ, но не понималась и не выражалась ясно и опредѣленно, теперь по поводу отрицательныхъ заявленій, такого авторитетнаго лица какъ архіепископъ Несторій выступила наружу въ церковномъ сознаніи, получила огчетливое и обстоятельное развитіе въ писаніяхъ св. Кирилла александрійскаго и была установлена на вселенскомъ Ефесскомъ соборѣ, какъ опредѣленный догматъ вѣры, коего исповѣданіе стало съ тѣхъ поръ для всѣхъ православныхъ безусловно обязательнымъ

А до тѣхъ поръ эта истина была столь неясна въ церковномъ разумѣніи, что ее могъ не понимать и не принимать даже такой достойный учитель православной церкви, какъ блаженный Өеодоритъ. До Ефесскаго собора онъ могъ по справедливости считать себя православнымъ, хотя и былъ причастенъ заблужденію Несторія, и лишь послѣ того, какъ церковь осудила это заблужденіе опредѣливши истинный догматъ, блаженный Өеодоритъ былъ поставленъ въ необходимость или рѣшительно отказаться отъ всякой солидарности съ Несторіемъ, или же бытъ отлученнымъ отъ церкви. Самъ Несторій до Ефесскаго собора не былъ еретикомъ: онъ только заблуждался дѣлая невѣрные выводы изъ *неопредѣленныхъ* положеній: лишь съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ сопротивляться *опредѣленной* истинѣ и церкви, ее опредѣлившей, онъ сдѣлался дѣйствительнымъ еретикомъ, каковымъ и былъ признанъ Само собою разумѣется, что св. Кириллъ, составившій извѣстныя анаөематства противъ Несторія, считалъ его еретикомъ и врагомъ церкви съ самаго начала, какъ только усмотрѣлъ важность и опасность его заблужденія. (Подобнымъ образомъ — mutatis mutandis — прокуроръ или слѣдователь могутъ считать и называть кого нибудь *преступникомъ* ранѣе судебнаго приговора, или даже раньше преданія суду). Но до вселенскаго собора анаөематства Кирилла были лишь выраженімъ его частнаго мнѣнія и никакой обязательной силы для всѣхъ членовъ церкви не имѣли. Это ясно уже изъ того, что несмотря на эти анаөематства Несторій продолжалъ сохранять

свое іерархическое положеніе какъ патріархъ константинопольскій до тѣхъ поръ, пока не былъ низложенъ уже вслѣдствіе постановленіи Ефесскаго собора. А если полагать, что вопросъ о несторіевой ереси былъ рѣшенъ обязательно *до* вселенскаго собора, то спрашивается, зачѣмъ же созывался сей послѣдній? На самомъ дѣлѣ только въ Ефесѣ окончательно опредѣлилась для всецерковнаго сознанія (при содѣйствіи Духа Св.) та догматическая истина, въ силу коей осуждено и навсегда отвергнуто заблужденіе Несторія.

XVI

Скоро однако потребовалось новое раскрытіе нашего основнаго догмата съ другой его стороны. Церковь отвергла *отдѣльнаго человѣка* въ Христѣ, изъяснила недѣлимое единство Богочеловѣка. Но это единство могло быть понято односторонними умами въ томъ смыслѣ, что человѣческое естество было лишь преходящимъ моментомъ въ Христѣ, что оно поглощено божествомъ или по крайней мѣрѣ настолько слилось съ нимъ, что послѣ воплощенія уже невозможно различать человѣческихъ свойствъ отъ божескихъ. Другими словами, неосторожные люди могли утверждать, что Богочеловѣкъ хотя *изъ* двухъ природъ составился, но не *въ* двухъ природахъ пребываетъ. Какъ извѣстно, сторонники этого мнѣнія выставляли себя послѣдователями св. Кирилла александрійскаго и ссылались на его писанія. Хотя на самомъ дѣлѣ у этого отца нельзя найти прямаго и категорическаго заявленія подобной монофизитской мысли; но съ другой стороны также несомнѣнно и то, что противуположная истина о двухъ несліянно пребывающихъ въ Христѣ природахъ не высказана ясно и отчетливо въ твореміяхъ св. Кирилла и что знаменитое выраженіе его μια φυσις του Θεου Λογου σεσαρκωμενη, т.-е. *единая природа Бога Слова воплощенная,* можетъ быть прямо понята въ монофизитскомъ смыслѣ, тогда какъ для православнаго уразумѣнія этой фразы необходимы особыя истолкованія. Конечно св. Кириллъ говорилъ также и о двухъ природахъ. Но въ извѣстномъ смыслѣ говорили о двухъ природахъ и отъявленные монофизиты *Безусловное* отрицаніе человѣческой природы Христа было свойственно лишь гностическому *докетизму,* уже давно осужденному церковнымъ сознаніемъ. Въ пятомъ вѣкѣ всѣ были согласны въ томъ, что Христосъ соединилъ въ Себѣ двѣ при-

роды, или былъ *изъ двухъ* природъ, а вопросъ состоялъ только въ томъ, пребываетъ ли, и въ *какомъ отношеніи пребываетъ* различіе двухъ природъ *послѣ* ихъ *соединенія*. И на *этотъ* вопросъ мысль св. Кирилла, выраженная въ приведенной его формулѣ, не даетъ удовлетворительнаго отвѣта[1]. Отвергая *матерьяльныя* представленія о *смѣшеніи* двухъ природъ, нѣкоторые изъ монофизитовъ прямо утверждали, что „изъ двухъ" стало „одно" *неизреченнымъ* образомъ, и въ этомъ именно смыслѣ они могли понимать слова св. Кирилла. Итакъ снова потребовалось раскрытіе той же истины богочеловѣчества съ такой ея стороны, о которой до того не имѣлъ яснаго и опредѣленнаго понятія даже столь великій учитель церкви, какъ св. Кириллъ александрійскій. И когда это новое раскрытіе первоначальной истины совершилось въ догматическомъ посланіи папы св. Льва и въ извлеченныхъ изъ этого посланія опредѣленіяхъ Халкидонскаго собора, тогда только ученіе о двухъ нераздѣльно и несліянно въ единомъ Христѣ пребывающихъ природахъ стало неоспоримымъ и безусловно обязательнымъ догматомъ церкви.

Почему же однако св. Кириллъ александрійскій остался вполнѣ чистъ отъ всякаго подозрѣнія въ ереси, тогда какъ Евтихій и его послѣдователи, державшіеся за букву Кириллова ученія, осуждены какъ еретики? Очевидно лишь потому, что св. Кириллъ своими неточными выраженіями не вступалъ еще въ противорѣчіе ни съ какимъ явнымъ и обязательнымъ догматомъ. Церковь причисливши Кирилла къ лику своихъ святыхъ учителей тѣмъ самымъ предполагала (и конечно имѣла основаніе предполагать), что еслибы Кириллъ дожилъ до Халкидонскаго собора, опредѣлившаго ученіе о двухъ пребывающихъ естествахъ въ Христѣ, то онъ безпрекословно принялъ бы это ученіе и разъяснилъ согласно съ онымъ тѣ выраженія своихъ писаній, которыя представляли мнимую опору для еретиковъ; а еслибы оказалось, что вслѣдствіе прежней неопредѣленности этого догматическаго вопроса самъ св. Кириллъ дѣйствительно соединялъ съ терминомъ μια φυσις монофизитскій смыслъ, то онъ конечно долженъ бы былъ отъ

[1] Можно конечно голословно утверждать, что здѣсь была лишь неточность выраженія, а не мысли, т. е. что говорившій одна природа непремѣнно мыслилъ при этомъ двѣ пребывающія природы. Но гдѣ же найти сколько нибудь правдоподобное основаніе для такого предположенія?

него отречься такъ же рѣшительно, какъ его знаменитый противникъ, вышеупомянутый Θеодоритъ, отрекся отъ всякой солидарности съ противуположнымъ заблужденіемъ. Бывши ревностнымъ защитникомъ Несторія и даже послѣ Ефесскаго собора сохраняя нѣсколько двусмысленное положеніе, Θеодоритъ наконецъ въ виду обнаружившагося окончательно на Халкидонскомъ соборѣ единомыслія церкви, равномѣрно осудившей оба крайнія заблужденія и Несторіево и Евтихіево, торжественно предалъ анаθемѣ своего прежняго друга Несторія и такимъ образомъ остался не только членомъ церкви, но и ея учителемъ съ почетнымъ наименованіемъ блаженнаго, хотя нѣкоторыя изъ его сочиненій настолько причастны несторіанству, что пятый вселенскій соборъ нашелъ нужнымъ подвергнуть ихъ рѣшительному осужденію.

Мы этимъ вовсе не хотимъ сказать, чтобы церковь имѣла право осуждать *только тѣхъ лицъ*, которыя заявили упорное сопротивленіе уже состоявшемуся церковному опредѣленію. На томъ же пятомъ соборѣ, какъ извѣстно, была осуждена *личность* (а не сочиненія только) давно умершаго лжеучителя Θеодора Мопсуестскаго. Мы утверждаемъ только (на основаніи исторіи и разума), что вопросъ о *ереси, возникшей на церковной почвѣ*, рѣшается *обязательно для всѣхъ вѣрующихъ* лишь по особому правильному сужденію и приговору самой вселенской церкви, а никакъ не по мнѣніямъ и впечатлѣніямъ отдѣльныхъ ея членовъ, какъ бы многочисленны они ни были. Причемъ и приговоръ самой Церкви имѣетъ *безусловную* (теоретическую) *непогрѣшительность* лишь поскольку относится къ опредѣленію *истинности* или *лжи* извѣстнаго *ученія*, все же остальное можетъ имѣть и одну практическую обязательность въ данныхъ обстоятельствахъ.

XVII

Примѣръ двухъ великихъ учителей церкви — бл. Θеодорита съ его долговременною близостью къ несторіанству и св. Кирилла съ его формулою μια φυσις — ясно показываетъ, что оба догмата, — какъ объ ѵпостасномъ единствѣ, такъ и объ естественной двойственности Христа, получили твердость и отчетливость въ церковномъ сознаніи лишь послѣ опредѣленія ихъ на вселенскихъ соборахъ. Еслибы они съ самаго начала были явны и неоспоримы для всѣхъ православныхъ, то ни

Θеодоритъ не могъ бы защищать Несторія, ни Кириллъ — употреблять выраженіе *одна природа*, когда слѣдовало говорить *о двухъ* природахъ. Что святые учители церкви подобно всѣмъ смертнымъ могутъ впадать въ болѣе или менѣе важныя погрѣшности, объ этомъ конечно никто не споритъ. Но спрашивается: могутъ ли учители церкви заблуждаться относительно *догматовъ вѣры?* Но вѣдь догматомъ вѣры называется именно то, относительно чего заблуждаться не только святымъ отцамъ, но и простымъ мірянамъ непозволительно подъ страхомъ отлученія отъ церкви. Поэтому если мы находимъ у какого-нибудь учителя церкви погрѣшительное мнѣніе по какому-нибудь вопросу вѣроученія, то это ясный знакъ, что вопросъ этотъ еще не получилъ отъ церкви догматическаго рѣшенія, что тутъ еще не было догмата въ собственномъ смыслѣ этого слова. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить чтобы св. Кириллъ алесандрійскій былъ менѣе твердъ въ догматахъ вѣры нежели любой семинаристъ нашего времени. Но можно и должно допустить такую нетвердость относительно того, что еще не было утверждено церковью, какъ догматъ. Если въ наше время всякій имѣющій аттестатъ зрѣлости знаетъ по математикѣ больше чѣмъ зналъ Эвклидъ, то это происходитъ очевидно отъ того, что математическая наука въ теченіе вѣковъ подлежала прогрессивному развитію. Подобнымъ образомъ, если въ наши дни всякій успѣшно прошедшій средній курсъ Закона Божія обязанъ отчетливо знать догматъ двухъ природъ въ Христѣ, о которомъ св. Кириллъ имѣлъ лишь смутное понятіе, то и это можетъ объясняться лишь прогрессивнымъ развитіемъ или раскрытіемъ православной догмы, причемъ разумѣется, что развитіе богочеловѣческаго догмата имѣетъ гораздо болѣе объективное значеніе, нежели развитіе человѣческой науки.

Дѣло довольно ясно по вопросу о двухъ природахъ, еще яснѣе оно по вопросу о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ. Самый этотъ вопросъ для значительной части тогдашнихъ христіанъ казался совершенно излишнимъ: настолько эта сторона богочеловѣческой истины представлялась и новою и неважною. Папа Гонорій даже не понялъ, о чемъ его спрашивалъ патріархъ Сергій и отвѣчалъ ему совершенно невпопадъ[1]. А

[1] Въ этомъ легко убѣдится всякій, кто внимательно и безпристрастно прочтетъ собственное посланіе Гонорія, помѣщенное въ актахъ шестаго

Восточная церковь почти вся, и іерархія и народъ вдругъ оказались монотелитами. Только немногіе монахи, особенно чуткіе и ревнивые къ истинѣ, вступились за правильное развитіе христіанскаго догмата. Эти монахи, т.-е. св. Максимъ и его приверженцы, своимъ самоотверженіемъ въ неравной борьбѣ, своимъ тонкимъ и глубокомысленнымъ изслѣдованіемъ спорнаго вопроса, а также и благодаря той опорѣ, которую они нашли въ Римѣ (у преемниковъ Гонорія болѣе понятливыхъ, чѣмъ онъ) и во всей Западной церкви, одолѣли наконецъ послѣ долгой и ожесточенной распри господствующее монотелитство и подготовили церковь въ единодушному опредѣленію шестаго вселенскаго собора, послѣ котораго истина о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Христѣ стала неоспоримымъ и общеобязательнымъ догматомъ вѣры. Ясно стало церковному сознанію и вполнѣ безспорно, что утвержденная прежде истина о пребывающемъ въ Христѣ человѣческомъ естествѣ необходимо заключаетъ въ себѣ и истину о пребывающей въ Немъ человѣческой волѣ и дѣйствіи, неразрывно соединенныхъ съ Его божественною волею по общему ихъ направленію и предмету, но различающихся по естественному своему свойству. Ибо иначе человѣческое естество Христа, лишенное собственной воли и дѣйствія, не имѣло бы никакого реальнаго значенія, было бы мертвымъ придаткомъ божества. Нужно было болѣе полвѣка, чтобы эти понятія вошли въ общее сознаніе христіанства. Утверждать же, что истина двоякой воли и дѣйствія съ самаго начала исповѣдывалась всѣми православными, какъ явный и безспорный догматъ — значитъ ни во что ставить исторію и здравый смыслъ.

XVIII

Послѣдній догматическій споръ волновавшій церковь до ея великаго раздѣленія — споръ объ иконопочитаніи составляетъ и окончательное историческое оправданіе нашего тезиса. При

вселенскаго собора. Это непониманіе со сторона папы Гонорія не покажется удивительнымъ для тѣхъ, кто знаетъ взгляды на этотъ предметъ прежнихъ учителей церкви. Такъ тотъ же св. Кириллъ Александрійскій въ своихъ толкованіяхъ на евангеліе отъ Іоанна (кн II, гл. V) доказываетъ, что когда Слово Божіе различаетъ въ Христѣ двѣ воли, то это дѣлается лишь приспособительно къ нашимъ человѣческимъ понятіямъ и къ немощи словъ (*τη των λογων ασθενεια*), на самомъ же дѣлѣ въ Христѣ не только одна воля, но Онъ Самъ всецѣло есть воля Отца. (Cyrill. Alex. Opp. ed. J. Auberti, Parisiis, t. IV, p. 198).

безусловномъ отрицаніи догматическаго развитія, т.-е. если не допускать ни выведенія одного догмата изъ другаго, ни перехода догматовъ изъ скрытаго состоянія въ явное, а считать каждый изъ догматовъ православія за *особое данное* первоначальнаго Откровенія, всегда бывшее *явнымъ*, обязательнымъ и неоспоримымъ для всѣхъ православныхъ, при такомъ взглядѣ приходится утверждать, что и догматъ седьмаго вселенскаго собора объ иконопочитаніи существовалъ изначала отъ Христа и апостоловъ, какъ особое данное Откровенія не только опредѣленно извѣстное всѣмъ православнымъ, но и безусловно для нихъ обязательное и неоспоримое (ибо такая обязательность есть отличительный и непремѣнный признакъ всякаго дѣйствительнаго догмата). Что же однако мы находимъ на исторической почвѣ? Несомнѣнно, что обычай изображать священные лица и предметы (сначала преимущественно символически) существовалъ въ христіанской церкви съ древнѣйшихъ временъ. На этотъ обычай слѣдуетъ смотрѣть какъ на реальный *зачатокъ* будущаго догмата. Такой взглядъ, выражая прямую историческую правду, совершенно согласенъ съ нашимъ тезисомъ, но находится въ противорѣчіи съ утвержденіемъ г. Стоянова. Ибо допустить *зачатокъ* догмата значитъ допустить догматическое *развитіе*. По мысли нашего противника изначала существовалъ въ церкви не зачатокъ догмата, а самый догматъ во всей своей силѣ. Почтенный писатель „Вѣры и Разума“ не признаетъ даже за вселенскою церковью права установлять догматы вѣры. По его мнѣнію, можно признавать догматомъ вѣры только то, чему вѣрили и что признавали за божественную истину *всѣ, повсюду и на пространствѣ всѣхъ вѣковъ*. (См. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. іюнь кн. первая, отд. церк стр. 707 и passim.) Примѣняя такой взглядъ къ нашему теперешнему предмету, должно утверждать, что этотъ опредѣленный догматъ объ иконопочитаніи существовалъ какъ догматъ прежде, чѣмъ былъ опредѣленъ на вселенскомъ соборѣ. Чтожь? Можетъ-быть и существовалъ въ церкви невидимой, въ предвѣдѣніи небесныхъ умовъ, а во всевѣдѣніи Божіемъ такъ даже навѣрно существовалъ. Но что касается до церкви видимой, до живущихъ на землѣ христіанъ (а объ этомъ собственно у насъ и рѣчь). то въ ихъ вѣдѣніи догматъ иконопочитанія, какъ догматъ, т.-е. какъ опредѣленный и общеобязательный членъ вравославнаго вѣроученія,

сталъ существовать лишь тогда, когда былъ утвержденъ въ этомъ качествѣ вселенскою церковью на седьмомъ ся соборѣ въ 787 г. Такъ по крайней мѣрѣ мы находимъ на той исторической почвѣ, которая намъ доступна. Быть-можетъ писателямъ „Вѣры и Разума“ извѣстенъ какой-нибудь историческій памятникъ принадлежащій къ временамъ апостольскимъ или хотя бы ко второму вѣку и свидѣтельствующій, что догматъ иконопочитанія входилъ въ составъ обязательнаго вѣроученія въ эти времена: пусть они его укажутъ. А пока мы будемъ стоять на томъ историческомъ фактѣ, что до осьмаго вѣка иконопочитаніе не было связано въ церкви ни съ какимъ обязательнымъ догматомъ, а существовало только какъ свободный *обычай* и притомъ не повсемѣстно. Сперва лишь на защиту этого обычая возстали православные противъ иконоборцевъ. На этотъ же обычай ссылались и отцы седьмаго вселенскаго собора, когда въ началѣ своего догматическаго опредѣленія заявляли, что не хотятъ вводить новшества въ церковь. Но въ этомъ же самомъ опредѣленіи, въ томъ положительномъ постановленіи и томъ анаѳематствѣ, которымъ оно оканчивается, отцы седьмаго вселенскаго собора являются не только простыми свидѣтелями благочестиваго обычая, но при содѣйствіи Духа Святаго — властными проводниками одного изъ тѣхъ поступленій или восхожденій, о которыхъ мы читали у св. Григорія Богослова. Припомнимъ содержаніе тѣхъ мыслей и сужденій, которыя высказывались на соборѣ. Прежде всего противъ иконоборческаго обвиненія въ идолопоклонствѣ, запрещенномъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, отцы собора указывали на херувимовъ осѣнявшихъ кивотъ завѣта и на мѣднаго змія сооруженнаго Моисеемъ. Что эти указанія, весьма умѣстныя въ данномъ случаѣ, не составляютъ однако положительнаго основанія для догмата иконопочитанія, это слишкомъ очевидно. Затѣмъ многіе свв отцы разсказывали мѣстныя преданія и легенды о различныхъ иконахъ, пользовавшихся большимъ или меньшимъ почитаніемъ въ той или другой церкви. Это также было умѣстно, но недостаточно Ибо и иконоборцы не отвергали факта иконопочитанія, но они признавали его его незаконнымъ и непозволительнымъ. Въ виду этого православные должны были прибѣгнуть кь богословскимъ разсужденіямъ воспроизведеннымъ и на соборѣ. Существенный результатъ этихъ разсужденій сводится къ слѣдующимъ поло-

женіямъ: что поклоненіе воздаваемое изображенію относится къ изображаемому; что идолопоклонство осуждается не за изображенія, а за изображенія *ложныхъ боговъ;* и наконецъ, что истинное Божество въ таинствѣ воплощенія вступило въ область видимыхъ формъ и образовъ нашего міра, такъ что священные предметы и изображенія, употребляемыя въ церкви, хотя и вещественны сами по себѣ, находятся тѣмъ не менѣе въ положительномъ соотношеніи съ духовными силами и дѣйствіями горняго міра, и въ этомъ качествѣ *имъ подобаетъ* относительное поклоненіе. Когда такимъ образомъ было выяснено, что православные стояли не за благочестивый обычай *только,* а за скрывавшуюся въ этомъ обычаѣ религіозную *истину,* прямо связанную съ истиною богочеловѣческаго *воплощенія,* тогда только вселенскій соборъ дѣйствіемъ Духа Святаго и властію Христовою опредѣлилъ и установилъ иконопочитаніе, какъ догматъ вѣры неоспоримый для православныхъ, а всѣхъ отвергавшихъ его предалъ анаѳемѣ

А что прежде этого иконопочитан е такого значенія не имѣло, т.-е. что оно не было для всѣхъ православныхъ неоспоримымъ догматомъ, а отвергавшіе его не становились eo ipso еретиками и не подлежали отлученію, — объ этомъ помимо всего прочаго громко свидѣтельствуетъ такой напримѣръ фактъ.

За сто слишкомъ лѣтъ до начала иконоборческихъ смутъ марсельскій епископъ Серенъ разбилъ и выбросилъ изъ своей каѳедральной церкви священныя изображеннія, говоря, что почитаніе ихъ есть идолопоклонство. Если иконопочитаніе было уже въ то премя обязательнымъ и явнымъ догматомъ православія, то Серенъ оказался еретикомъ. Дѣло доходитъ до папы. Папою былъ тогда св. Григорій Двоесловъ. Какъ же отнесся этотъ столпъ церкви къ рѣзкому поступку подчиненнаго ему епископа? Объявилъ ли его отлученнымъ отъ церкви? Или по крайней мѣрѣ призвалъ его на церковный судъ? Ничуть не бывало. Папа пишет марсельскому епископу посланіе, въ которомъ весьма хвалитъ его за правомысліе, но порицаетъ за необдуманную ревность и затѣмъ объясняетъ, что божеское поклоненіе иконамъ должно быть запрещаемо, но самыя иконы допускаемы для поученія несвѣдущихъ людей. Приведемъ собственныя слова св. Григорія: Perlatum siquidem ad nos fuerit quod, inconsiderato zelo succensus, sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent,

confregeris. Et quidem quia eas adorari vetuisses, *omnino laudavimus;* fregisse vero reprehendimus. Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum[1]. Вотъ и все. Понималъ же однако этотъ великій учитель церкви, одинаково прославленный и на Западѣ и на Востокѣ, понималъ же онъ различіе между явною ересью и неосмотрительнымъ рвеніемъ, не могъ же онъ подвергнуть легкому выговору того, кто заслуживалъ бы анаѳему. Ибо дѣйствуя подобно иконоборцамъ марсельскій епископъ и разсуждалъ какъ они. Всѣ иконоборцы безъ исключенія возставали именно противъ божескаго поклоненія иконамъ, какъ нѣкоего идолопоклонства Они истребляли священныя изображенія именно sub hâc quasi excutatione, ne adorari debuissent. Заблужденіе у нихъ, также какъ и у Серена, состояло въ томъ, что изъ вѣрной посылки они выводили ложное заключеніе, истинному принципу давали невѣрное примѣненіе вслѣдствіе того, что не различали безусловнаго божескаго поклоненія изображеніямъ отъ ихъ относительнаго почитанія. Во всякомъ случаѣ невозможно указать ни малѣйшей черты различія между приведеннымъ дѣйствіемъ и разсужденіемъ епископа Серена съ одной стороны и такими же дѣйствіями и разсужденіями иконоборцевъ — съ другой, кромѣ того различія, на которомъ мы настаиваемъ, именно *различія въ эпохѣ.* Приведенное посланіе св. Григорія къ Серену было бы совершенно *невозможно,* еслибы истина иконопочитанія была въ то время общепризнаннымъ въ церкви догматомъ вѣры. Если же она не была таковымъ, то что̀ дѣлается съ теоріей, отрицающей всякое догматическое развитіе, утверждающей, что всѣ догматы православія *безъ исключенія,* слѣдовательно и догматъ объ иконопочитаніи, существовали съ самаго начала отъ Христа и апостоловъ, какъ *явныя* и для всей церкви *обязательныя* данныя Откровенія?

Этой теоріи приходится такъ плохо въ данномъ пунктѣ, что ея защитники обнаруживаютъ верхъ отчаянія и самозабвенія, прибѣгая даже подъ сѣнь папскаго авторитета. Они указываютъ намъ на то, что папа Григорій II отлучилъ отъ

---

[1] S. Gregorii M. Opera ed Migne T. III, coll.; 1128 и 1129.

церкви императора Льва Исаврянина какъ иконоборца задолго до седьмаго вселенскаго собора. Одно изъ двухъ: или папа какъ верховный учитель вселенской церкви имѣлъ право предварить соборъ въ рѣшеніи догматическаго вопроса, чего наши противники конечно ни за что не допустятъ; или же Григорій II анаѳематствовалъ Льва Исаврянина лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ св. Кириллъ анаѳематствовалъ Несторія. Въ обоихъ случаяхъ этотъ фактъ никакой опоры нашимъ противникамъ дать не можетъ.

XIX

Нашъ взглядъ, по которому *частныя* истины православнаго вѣроученія были сперва для церковнаго сознанія неясны и не опредѣленны, а слѣдовательно и не обязательны и лишь въ теченіи вѣковъ по поводу различныхъ заблужденій выяснялись, получали всецерковное опредѣленіе и тогда только становились общеобязательными догматами, этотъ взглядъ не есть чья-нибудь теорія, а простое выраженіе историческаго факта. Такъ что для оправданія этого взгляда на исторической почвѣ намъ не нужно было вводить читателя въ какія-нибудь свои особыя соображенія, а пришлось просто напомнить ему, какъ было дѣло. Догматическое расчлененіе единой христіанской истины есть господствующій фактъ церковной исторіи отъ начала четвертаго и до конца осьмаго вѣка. Задача церковнаго вѣроучительства состояла не въ открытіи новыхъ истинъ, а въ новомъ раскрытіи одной и той же первоначальной истины. Новизна при этомъ была двоякая: во первыхъ, нова была самая опредѣленность, съ какою тѣ или другія части вѣроученія выступали въ церковномъ сознаніи, — опредѣленность не допускавшая для добросовѣстныхъ православныхъ никакихъ *дальнѣйшихъ* недоразумѣній въ томъ же самомъ смыслѣ; а вовторыхъ, новъ былъ обязательный характеръ, которымъ облекались извѣстные пункты вѣроученія послѣ всецерковнаго о нихъ постановленія. А первоначальная неопредѣленность и необязательность тѣхъ или другихъ истинъ позволяли, какъ мы видѣли, даже великимъ учителямъ церкви имѣть погрѣшительныя мнѣнія относительно этихъ истинъ, не впадая однако въ ересь. Между тѣмъ всякое малѣйшее заблужденіе относительно догмата вѣры есть ересь, отлучающая отъ церкви. Такимъ образомъ г. Стоянову и его единомышле-

никамъ предстоитъ дилемма: или признать многихъ святыхъ отцевъ еретиками (чего да не будетъ!) или же допустить, что тѣ истины, относительно которыхъ они заблуждались, не были еще догматами вѣры, каковыми стали впослѣдствіи, а это значитъ отказаться отъ своей анти-исторической теоріи о какомъ-то готовомъ и неприкосновенномъ „каталогѣ догматовъ", будто бы общеизвѣстномъ для всей церкви от временъ Христа и апостоловъ[1].

Нѣтъ ли здѣсь однако какого нибудь недоразумѣнія? Почтеный писатель „Вѣры и Разума" съ такою увѣренностью говоритъ объ этомъ первоначальномъ, отъ Христа и апостоловъ идущемъ каталогѣ догматовъ, что мы затрудняемся предположить здѣсь чистый вымыселъ; а съ другой стороны еще труднѣе себѣ представить, чтобы въ этомъ изначальномъ Христовомъ и апостольскомъ каталогѣ были явно и положительно начертаны такія догматическія опредѣленія (напр. о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ, или объ иконопочитаніи), которыя вырабатывались такъ-сказать на глазахъ позднѣйшей исторіи. Быть-можетъ г. Стояновъ эти поздѣйшія догматическія опредѣленія вселенской церкви признаетъ лишь *изъясненіями* первоначальныхъ догматовъ, въ коихъ заключалась лишь *общая сущность* тѣхъ позднѣйшихъ догматическихъ положеній; другими словами: можетъ-быть г. Стояновъ допускаетъ различіе между догматами основоположными, прямо свыше данными, коихъ число безусловно неизмѣнно, и догматами изъяснительными, установляемыми церковью и коихъ число возростаетъ по мѣрѣ надобности вслѣдствіе ересей и т. п. Еслибы такъ, то нашъ споръ пришелъ бы къ благополучному исходу. Мы сдѣлали бы только въ этомъ случаѣ два замѣчанія: во первыхъ, что пока не будетъ намъ представлено точнаго счета *первоначальныхъ* апостольскихъ догматовъ, безспорныхъ и безусловно-обязательныхъ для церкви съ самаго ея основанія, мы останемся при своемъ убѣжденіи, что этотъ счетъ очень не великъ, а именно, что онъ сводится всего к одному *перводогмату совершенной богочеловѣчности*, въ немъ же логически заключается вся полнота истины; а во вторыхъ мы замѣтимъ, что это первоначальное и неизмѣнное откровеніе, заключающее въ себѣ сущность всѣхъ дальнѣйшихъ догматическихъ

---

[1] См. „Вѣра и Разумъ". 1885 г, іюнь кн. первая, стр. 701 и passim.

опредѣленій, весьма похоже на тотъ depositum fidei, о которомъ говорятъ и католическіе богословы, а „изъяснительный догматъ“ даже этимологически напоминаетъ dogma explicitum; вообще же такой взглядъ въ сущности сводится къ отрицаемой и порицаемой г. Стояновымъ теоріи догматическаго развитія правильно понимаемаго. Итакъ мы боимся, что наше примирительное предположеніе не будетъ принято нашимъ оппонентомъ. Въ такомъ случаѣ ему придется настаивать на строгомъ смыслѣ своей анти-исторической теоріи, т.-е. утверждать, что всѣ безъ исключенія догматическія положенія, когда-либо принятыя православною церковью, заключались явно и опредѣленно въ неизмѣнномъ и неприкосновенномъ „каталогѣ догматовъ“, идущемъ отъ Христа и апостоловъ. Но какъ же объяснить тогда ту странность, что этотъ догматическій каталогъ болѣе извѣстенъ нынѣ въ Харьковѣ, нежели въ Антіохіи и Александріи пятаго вѣка, и что г. Стояновъ или цитуемые имъ писатели французскаго журнала Union Chrétienne тверже знаютъ число и значеніе апостольскихъ догматовъ, нежели блаженный Θеодоритъ, св. Кириллъ Александрійскій, св. Григоріи Двоесловъ не говоря уже о св. Іустинѣ Философѣ или св. Діонисіѣ Великомъ? Да и не однихъ святыхъ отцевъ, но даже и еретиковъ не слѣдуетъ, мнѣ кажется, ставить въ слишкомъ ужъ несообразное положеніе. Если всѣ догматы православія на перечетъ были общеобязательны въ церкви, то значитъ они были и общеизвѣстны А въ такомъ случаѣ значитъ еретикамъ приходилось утверждать, что въ церковномъ вѣроученіи нѣтъ и не было такихъ положеній, которыя, какъ всѣмъ было извѣстно, изначала и всегда тамъ находились. Такъ напримѣръ всѣмъ было извѣстно и для всѣхъ безспорно изначала (по анти-исторической теоріи), что въ Христѣ двѣ воли и два дѣйствія, и вдругъ являются монофелиты и вопреки этому явному общеизвѣстному факту начинаютъ утверждать, что церковь никогда ничего не учила и даже не знала о двухъ воляхъ. Несмотря на такую явную и ни съ чѣмъ несообразную ложь эти еретики однако имѣютъ великій успѣхъ и даже привлекаютъ къ себѣ большую часть церкви, которая въ этомъ случаѣ какъ бы говорила: я признаю, что я никогда не вѣрила въ то, во что я, какъ извѣстно, всегда съ самаго начала вѣрила. И чѣмъ же кончается дѣло согласно этому странному взгляду? Собираются православные

епискоцы и такъ какъ *спорнаго* догматическаго вопроса не могло быть, ибо истина о двухъ воляхъ какъ и всѣ прочія истины вѣры была изначала готовымъ и всегда безспорнымъ догматомъ, то собору оставалось только повторить то прежнее догматическое положеніе, противъ котораго завѣдомо лживо возставали еретики, и вотъ это простое *повтореніе* старой всѣмъ извѣстной истины внезапно производитъ необычайное дѣйствіе: еретики поражены и теряютъ подъ собою церковную почву, православіе торжествуетъ, и множество людей, передъ тѣмъ неизвѣстно почему отступившихъ отъ своего всегдашняго убѣжденія, опять къ нему возвращаются *единственно* потому только, что услыхали повтореніе догматической аксіомы извѣстной имъ самимъ спокон вѣка какъ дважды два четыре!

Мы вполнѣ увѣрены въ православіи почтеннаго писателя „Вѣры и Разума", но взглядъ его, согласно которому все нынѣ обязательное и неоспоримое къ церкви имѣло всегда и съ самаго начала тотъ же характеръ обязательности и неоспоримости, — этотъ взглядъ мы не можемъ назвать иначе какъ скрытымъ *старовѣрствомъ*, не имѣющимъ однако тѣхъ извиненій простоты и незнанія, какія принадлежатъ явному старовѣрчеству. Нѣкоторыя разсужденія нашего почтеннаго автора прямо напомнили намъ ту увѣренность, съ какою иной старовѣръ заявляетъ, что двуперстное сложеніе крестнаго знаменія предано апостоламъ отъ самого Христа. Г. Стояновъ, излагая тѣ или другія наши мысли, неоднократно восклицаетъ: „такъ не можетъ мыслить православный богословъ!" Мы не желаемъ воздать ему тѣмъ же. Мы нисколько не сомнѣваемся въ его качествѣ православнаго богослова. Поэтому мы не скажемъ: „православные богословы *не могутъ* мыслить такъ, какъ мыслитъ г. Стояновъ:" мы скажемъ только: православные богословы *не должны* такъ мыслить.

XX

Православіе держится не одною стариною, а вѣчно живымъ Духомъ Божіимъ. Догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ принимались церковью не потому, что бы они были стары — напротивъ они въ извѣстномъ смыслѣ были новы, — а потому, что они были *истинны;* они принимались въ силу своей внутренней связи съ основнымъ даннымъ христі-

анскаго откровенія. Соотвѣтственно этому и еретическія мнѣнія отвергались и осуждались не потому, чтобы они были новы — напротивъ они иногда бывали очень стары, — а потому, что они были *ложны;* они осуждались въ силу ихъ внутренняго противорѣчія (болѣе или менѣе прикрытаго) самому существу богочеловѣческой истины. Поэтому когда дѣло идетъ объ извѣстныхъ ученіяхъ католической церкви, то и тутъ нужно рѣшать вопросъ по существу и осуждать эти ученія не по мѣрѣ ихъ новизны, а по мѣрѣ ихъ несогласія съ истиною христіанства, вѣчною въ своемъ существѣ, а въ частностяхъ своихъ постепенно раскрываемою и утверждаемою вѣроучительными актами вселенской церкви.

Между тѣмъ нашъ почтенный оппонентъ предрѣшаетъ всѣ вопросы именно съ точки зрѣнія старины или новизны: сопоставляя „новые латинскіе догматы“ съ направленными противъ нихъ положеніями нашихъ восточныхъ богослововъ, онъ безусловно осуждаетъ первые какъ *прогрессивные,* а вторые безусловно оправдываетъ какъ *консервативныя.* „Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, какимъ характеромъ отличаются догматическія положенія нашей православной церкви, направленныя къ отверженію латинскихъ измышленій, и какимъ характеромъ отличаются новые латинскіе догматы, стоящіе въ борьбѣ съ догматическими положеніями православной церкви? Намъ кажется, что самъ г. Соловьевъ не можетъ отвергать того, что новыя догматическія положенія восточныхъ богослововъ (да позволено будетъ намъ пока выразиться такъ) внесены въ православную догматику для огражденія или защиты вселенскаго догмата *въ томъ видѣ,* въ какомъ онъ исповѣдался древнею церковію вездѣ, всѣми и на пространствѣ девяти вѣковъ, а въ восточной церкви и до настоящаго времени; латинская же церковь привноситъ въ этотъ догматъ нѣчто новое *(истинное или неистинное* — не будемъ пока обращать на это никакого вниманія (sic), нѣчто такое, что не исповѣдывалось всѣми, всегда и на пространствѣ всѣхъ (?) вѣковъ. На примѣрахъ это будетъ яснѣе. Духъ Святый, учитъ наша догматическая наука, исходитъ *отъ одного* Отца; выраженіе *отъ одного* какъ будто есть новая прибавка въ нашихъ теологіяхъ; по крайней мѣрѣ, ея нельзя находить въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Тѣмъ не менѣе эта прибавка, какъ это само собою очевидно, явилась въ нашихъ догматикахъ лишь для строгаго

охраненія вселенскаго догмата отъ внесенія въ него *всякихъ* новыхъ мнѣній, *быть-можетъ истинныхъ*, а быть-можетъ и ложныхъ, но во всякомъ случаѣ неизвѣстныхъ *древней* святой церкви"[1]. И далѣе приложивъ то же мѣрило къ двумъ другимъ спорнымъ вопросамъ, нашъ авторъ резюмируетъ свою мысль такимъ образомъ: ,Когда вопреки ученію вселенской церкви о томъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца, латиняне говорятъ: *нѣтъ*, Онъ исходитъ отъ Отца и Сына; вопреки догмату о всеобщности вліянія первороднаго грѣха, латиняне говорятъ: *нѣтъ*, Пресвятая Дѣва была изъята отъ этого вліянія; или наконецъ когда вопреки вселенскому догмату о непогрѣшимости церкви, латиняне говорятъ: конечно церковь непогрѣшима, *но* и папа тоже непогрѣшимъ: то эти *нѣтъ*, эти *но* утверждаютъ нѣчто такое, что не содержится во вселенскихъ догматахъ. Быть-можетъ, утверждаемое ими не противорѣчитъ вселенскимъ догматамъ; *быть-можетъ, оно даже истинно;* допустимъ это пока: но во всякомъ случаѣ они *вносятъ* въ догматъ *новое содержаніе, новый признакъ, новую мысль*. Итакъ *существенное* различіе нашихъ новыхъ догматическихъ положеній (позволимъ себѣ употребить это неточное выраженіе) отъ новыхъ латинскихъ догматовъ состоитъ въ томъ, что первые *консервативнаго* характера а вторые — *прогрессивнаго*, первые ограждаютъ вселенскій догматъ, а вторые — разрушаютъ его ограду и привносятъ въ него *нѣчто новое;* первые защищаютъ догматъ *въ его прежнемъ видѣ*, а вторые совершенно равнодушны къ этой защитѣ, или, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ въ виду этой защиты"[2].

Мы сдѣлали эту выписку не для того, чтобы изслѣдовать затронутые здѣсь догматеческіе вопросы объ исхожденіи Духа Св., о непорочности Пресв. Дѣвы и о папской непогрѣшительности. Допустимъ заранѣе, что въ этихъ вопросахъ наши восточные богословы совершенно правы, а католики заблуждаются. Наша теперешняя задача состоитъ только въ томъ, чтобы расчистить почву для правильнаго изслѣдованія єтого дѣла. Поэтому мы не можемъ обойти то ошибочное, старовѣческое (въ дурномъ смыслѣ этого слова) предрѣшеніе всѣхъ спорныхъ вопросовъ, какое мы находимъ у нашего критика. Для него католическія ученія безповоротно осуждены за то

[1] **Вѣра и Разумъ 1855 г. августъ. Кн. первая. Отд. церковный, стр. 179.**
[2] **Тамъ же, стр. 182.**

одно уже, что они вносятъ въ догматику новую мысль, новое содержаніе, за то одно, что они прогрессивны. По его разсужденію, если дано извѣстное догматическое положеніе, то чтобы сохранить его истинный смыслъ намъ достаточно повторять это положеніе съ прибавленіемъ частицъ, безусловно исключающихъ всякій новый признакъ, каковы: *только, единственно* и. т. п. Если же напротивъ данное положеніе будетъ распространено или дополнено новымъ признакомъ съ помощью частицъ: *но, вмѣстѣ съ тѣмъ, съ другой стороны* и т. п., то оно этимъ самымъ будетъ разрушено. Я долженъ рѣшительно сказать, что изложенный мною со словъ г. Стоянова апологетическій пріемъ *никуда не годится*. Странно, неприлично, опасно защищать свое православіе точь въ точь тою самою аргументаціею, которую всегда употребляли „жестоковыйные" Іудеи противъ христіанства и всѣ еретики безъ исключенія — противъ догматовъ вселенской церкви. Хорошо г. Стоянову спорить со мною, своимъ единовѣрцемъ христіаниномъ и притомъ о вопросахъ хотя весьма важныхъ и интересныхъ, но собственно личнаго спасенія нашей души не рѣшающихъ. Кто бы изъ насъ ни былъ правъ, и убѣдитъ ли кто изъ насъ другаго, все равно благодатныя средства спасенія во Христѣ и церкви нами получаемыя при насъ и останутся. Но что бы сказалъ этотъ ревнитель православія, еслибы ему пришлось имѣть дѣло съ іудеемъ желающимъ утвердить старую правду іудейства противъ того, что онъ, іудей, считаетъ „новыми вымыслами" христіанства, какъ бы сталъ возражать ему г. Стояновъ съ своей консервативной точки зрѣнія? Мнѣ представляется, что между ними долженъ бы былъ произойти такой разговоръ.

Іудей: Вы согласны, что истина единства Божія есть самая несомнѣнная и первоначальная истина, ввѣренная отцамъ нашимъ отъ самаго Бога? — *Г. Стояновъ:* Не сомнѣваюсь. — *Іудей:* Должны ли мы дорожить этою истиною? — *Г. Стояновъ:* Конечно должны. — *Іудей:* А потому и ограждать ее? — *Г. Стояновъ:* Да. — *Іудей:* Итакъ, видя, что разные *гоимъ* (язычники) покушаются на чистоту этой истины, мы имѣемъ право и даже обязаны усиленно настаивать на этой истинѣ и твердить, что Богъ единъ, только единъ, исключительно единъ. — *Г. Стояновъ:* Но Божественное откровеніе учитъ также, что Богъ троиченъ въ лицахъ. — *Іудей:* А это же для насъ

большая новость. Отцы этого отъ Бога не слыхали и намъ не передавали. Изначала намъ всѣмъ извѣстно только, что Богъ единъ. — *Г. Стояновъ:* Но единство Божіе не исключаетъ троичности. Мы также какъ и вы утверждаемъ, что Богъ единъ въ существѣ Своемъ, *но* вмѣстѣ съ тѣмъ троиченъ въ лицахъ. — *Іудей:* Можетъ-быть! Можетъ-быть, утверждаемое вами не противорѣчитъ единобожію, можетъ-быть оно даже истинно; допустимъ это пока: но во всякомъ случаѣ эти ваши *но,* эти ваши *вмѣстѣ съ тѣмъ* – утверждаютъ нѣчто такое, что не содержится въ простой и первоначальной истинѣ единобожія, они вносятъ въ нее новое содержаніе, новый признакъ, новую мысль . . . — *Г. Стояновъ:* Однако въ Ветхомъ Завѣтѣ есть указанія на истину св. Троицы, есть какъ бы нѣкоторый зачатокъ новозавѣтнаго Откровенія. — *Іудей:* Зачатокъ? Значитъ по вашему божественная истина развивается какъ какой-нибудь естественный предметъ? Зачатокъ, развитіе — это языческія слова, благочестивый іудей не можетъ этого слушать. Я знаю, кто это выдумалъ: нѣмецкіе философи и католическіе богословы. Истину откровенія нельзя развить, къ истинѣ откровенія *нельзя ничего придавать.* — *Г. Стояновъ:* А что же вы сами дѣлаете, когда утверждаете въ Божествѣ *только* единство Слово *только* какъ будто есть новая прибавка въ вашей теологіи. — *Іудей:* Да, прибавка, но какая? И для чего она нами сдѣлана? Эта прибавка, какъ само собою очевидно, явилась въ нашей религіи лишь для строгаго охраненія первоначальной богодарованной заповѣди отъ внесенія въ нея *всякихъ новыхъ мнѣній, быть-можетъ истинныхъ,* а быть-можеты и ложныхъ, но во всякомъ случаѣ неизвѣстныхъ древнему святому Израилю. Итакъ, существенное различіе нашей прибавки отъ вашихъ новымъ догматовъ состоитъ въ томъ, что первая консервативнаго характера, а вторые — прогрессивнаго; первая ограждаетъ истину единобожія, а вторые — разрушаютъ ея ограду и привносятъ въ нее нѣчто новое: первая защищаетъ Откровеніе *въ его прежнемъ видѣ,* а вторые совершенно равнодушны къ этой защитѣ, или, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ ее въ виду. — *Г. Стояновъ:* Допустите однако, что нельзя одинаково цѣнить это ваше мнѣніе объ исключительномъ единствѣ въ Божествѣ и общую намъ съ вами первоначальную истину единобожія? — *Іудей:* Нѣтъ, не могу допустить и этого. Кто любитъ первоначаль-

ную истину единобожія, тотъ долженъ любить и охрану или защиту этой истины. Наше ученіе не есть спорное богословское мнѣніе, а истина; его истина подтверждается и такъ-сказать гарантируется возложенною на насъ самимъ Богомъ обязанностію защищать и охранять первоначальную заповѣдь вѣры — и нашею вѣрностію этой заповѣди"[1].

XXI

Легко видѣть, что консервативное оружіе нашего православнаго богослова вырывается у него изъ рукъ не только внѣшними врагами христіанства, но и внутренними врагами, — всевозможными еретиками, желавшими для лучшаго охраненія христіанской догмы запереть ее на ключъ, желавшими остановить возрастающее разумѣніе церкви, запретить движущемуся въ ней Духу. По мнѣнію г. Стоянова, прибавляя къ извѣстному истинному положенію такія слова, какъ *только, единственно* и т. п. мы не привносимъ въ прежнюю истину никакого новаго признака, а только ограждаемъ ее отъ нововведеній. Пагубная ошибка! Что можетъ-быть несомнѣннѣе для всякаго христіанина какъ положеніе, что Христосъ есть Богъ? И вотъ для строгаго охраненія этого вселенскаго догмата одностороніе консерваторы пятаго вѣка прибѣгаютъ къ излюбленному нашимъ богословомъ пріему, и начинаютъ утверждать, что Христосъ *только* Богъ, что въ Немъ послѣ воплощенія пребываетъ *одно* лишь Божество. Церковь осудила этихъ прямолинейныхъ охранителей. Но какія же слова она сама употребила, чтобы раскрыть и выразить полную христіанскую истину по данному вопросу? Да именно тѣ самыя прогрессивныя или распространительныя частицы, которыя отвергаются нашимъ богословомъ Церковь опредѣлила и утвердила, что Христосъ есть совершенный Богъ, *но, вмѣстѣ съ тѣмъ* и совершенный человѣкъ, что въ Немъ пребываетъ Божество, *но также и* человѣчество.

[1] Сравни „Вѣра и Разумъ" l. c, стр. 170. 182, 184 Читатель замѣтилъ что нашъ іудей, сохраняя вполнѣ свою іудейскую точку зрѣнія, удобно пользуется для ея защиты мыслями и выраженіями г. Стоянова. Если этотъ почтенный авторъ сочтетъ весь приведенный діалогъ за пустую шутку, то мы обязуемся представить ему изъ сочиненій дѣйствительныхъ еврейскихъ полемистовъ противъ христіанства цѣлыя разсужденія совершенно тождественныя съ его собственными „консервативными" разсужденіями.

Мнѣ нѣтъ надобности перечислять всѣ тѣ случаи въ исторіи догматовъ, когда охранительное подчеркиваніе истинныхъ положеній превращало ихъ въ ложныя и когда, напротивъ, присоединеніе къ прежней истинѣ новаго признака восполняло эту истину. Внимательный читатель самъ припомнитъ такіе случаи. Изо всего этого необходимо вытекаетъ то заключеніе, что если (какъ мы это заранѣе допустили), положенія нашихъ восточныхъ богослововъ, направленныя противъ латинскихъ догматовъ, выражаютъ собою истину, то они должны имѣть совсѣмъ другія основанія нежели тѣ, что приводятся г. Стояновымъ. Истина этихъ богословскихъ положеній не можетъ основываться только на томъ, что они будто бы имѣютъ консервативный характеръ. Ибо самъ по себѣ этотъ догматическій консерватизмъ не только не составляетъ ручательства въ истинѣ, но весьма часто бываетъ удобною опорою для заблужденія. Странно, неприлично, опасно ставить наше православіе подъ сѣнь того самаго мнимоконсервативнаго знамени, которое воздвигали аріане противъ ὁμοούσιος, несторіане — противъ θεοτόκος, монофелиты — противъ двоякой воли и дѣйствія и т. д. Вмѣсто того, чтобы сводить православіе къ консерватизму, нашъ почтенный противникъ долженъ бы былъ своему консерватизму придать православный, а не старовѣрческій характеръ. Опытъ церковно-историческаго прошлаго заставляетъ насъ рѣшительно утверждать, что единственный способъ для охраненія православной истины есть правильное прогрессивное раскрытіе этой истины въ новыхъ все болѣе и болѣе полныхъ опредѣленіяхъ, изрекаемыхъ учащею церковью съ изволенія и съ помощью пребывающаго въ ней Духа Святаго и по ея собственному полномочію согласно апостольской формулѣ: *изволися Духу Святому и намъ*.

Для такого подвижнаго охраненія или, что то же, развитія истины требуется *церковь какъ реальное живое существо*, непрерывно возрастающее въ духовной силѣ и разумѣніи. О возрастаніи *божественныхъ силъ* въ церкви. какъ выражается г. Стояновъ, — я никогда не говорилъ. Если же нужно возвести нашъ споръ на почву общихъ принциповъ, то лишь въ понятіи о самой церкви окажется между нами коренное и положительное разногласіе. Постараемся дать этому разногласію ясное и опредѣленное выраженіе.

*

Вообще говоря мы согласны съ нашимъ противникомъ въ томъ, чтò онъ признаетъ, и расходимся лишь относительно того, чтò онъ отрицаетъ. Въ области религіозной истины онъ признаетъ и различаетъ два основные элемента. Эта истина въ своемъ дѣйствительномъ конкретномъ явленіи слагается для него изъ двухъ производителей, весьма далекихъ другъ отъ друга по достоинству и значенію; а именно мы имѣемъ здѣсь, вопервыхъ, данныя Откровенія, безусловно-неизмѣнныя, разъ навсегда сообщенныя и составляющія для насъ исключительно предметъ благочестиваго охраненія, и вовторыхъ, мы находимъ здѣсь дѣятельность частнаго ума, личнаго и народнаго, старающагося съ одной стороны *оградить* богооткровенную истину отъ всякихъ нововведеній, а съ другой стороны самостоятельно работающаго надъ тѣми религіозными задачами, которыя не рѣшены и никогда не будутъ рѣшены прямыми данными Откровенія и навсегда предоставлены нашему свободному изслѣдованію. Изъ этихъ двухъ факторовъ первый (т.-е. данныя Открвенія) есть божественный и потому абсолютный, а второй (т.-е. дѣятельность частныхъ умовъ) есть элементъ человѣческій и потому относительный. Я не менѣе чѣмъ г. Стояновъ признаю и различаю эти двѣ стороны въ нашемъ религіозномъ сознаніи. Вмѣстѣ съ тѣмъ я признаю, что въ христіанскомъ мірѣ, основанномъ на истинѣ *бого-человѣчества,* эти два элемента — божескій и человѣческій — нераздѣльно и несліянно связаны въ единомъ и живомъ цѣломъ, — и это живое богочеловѣческое единство я вижу въ единой, святой, каѳолической и апостольской церкви. По взгляду же г. Стоянова — и въ этомъ его отрицательная сторона, съ которою мы несогласны — оба различные элемента божескій и человѣческій не связаны между собою на землѣ никакимъ существеннымъ и живымъ богочеловѣческимъ единствомъ, а пребываютъ каждый въ своей отдѣльности, находясь лишь въ относительной и такъ-сказать раздробленной связи между собою. Другими словами, для такого взгляда церковь есть лишь терминъ выражающій моральное отношеніе, тогда какъ я за этимъ моральнымъ отношеніемъ признаю еще реально-метафизическое существо церкви, единое и недѣлимое, живое, подвижное и развивающееся. Г. Стояновъ съ своей точки зрѣнія долженъ понимать апостольскія выраженія о Церкви какъ *тѣлѣ* Христовомъ, какъ невѣстѣ или женѣ Христовой —

лишь въ переносномъ смыслѣ, тогда какъ мы придаемъ этимъ выраженіямъ, хотя таинственное, но совершенно реальное значеніе.

Между тѣмъ упуская изъ виду реальное единство церкви нельзя устоять и на моральномъ ея единеніи. Въ самомъ дѣлѣ усилія отдѣльныхъ умовъ въ постиженіи и усвоеніи высшей истины приводятъ обыкновенно лишь къ несогласіямъ и раздорамъ. На этой скользкой почвѣ не поможетъ и консерватизмъ, стремящійся не постигать, а лишь охранять богооткровенную истину. Вѣдь для того, чтобы охранять ее *съ толкомъ,* нужно же имѣть о ней какое-нибудь понятіе. А въ такомъ случаѣ одно изъ двухъ: или каждый будетъ понимать эту истину по своему, и тогда не будетъ никакого единомыслія и сама эта истина *какъ единая* исчезнетъ или превратится въ пустое слово, а на дѣлѣ будетъ столько же мнимо-божественныхъ истинъ, сколько отдѣльныхъ умовъ. Или же мы признаемъ, что божественная истина *не должна* пониматься каждымъ по своему: тогда въ чемъ же начало ея единства, упраздняющее частный произволъ, т.-е. чѣмъ должно опредѣляться согласіе всѣхъ вѣрующихъ въ разсужденіи божественной истины, или какимъ путемъ можетъ-быть установлено религіозное единомысліе? Невозможность найти такое объединяющее начало съ точки зрѣнія нашего противника вынуждаетъ его къ отчаянному средству, и именно вмѣсто того, чтобы найти и указать опредѣляющее начало религіознаго единомыслія, онъ просто предполагаетъ такое единомысліе какъ фактъ: существуютъ, говоритъ онъ, такія догматическія истины, которыя всегда, вездѣ и всѣми признавались, ихъ-то и нужно держаться; знаменитый афоризмъ Викентія Лиринскаго quod semper, quod ubique quod ab omnibus представляется для г. Стоянова какъ надежный якорь для охранительнаго единенія. Но увы! Якорь этотъ давно оторвался и лежитъ на днѣ морскомъ и привязать его къ нашему кораблю нѣтъ никакой возможности. Не входя въ разборъ собственныхъ мыслей автора Commonitorium, во многомъ весьма важныхъ и справедливыхъ, мы укажемъ только на одно несомнѣнное обстоятельство: даже въ пятомъ вѣкѣ, когда былъ высказанъ приведенный афоризмъ, онъ не имѣлъ и не могъ имѣть практическаго употребленія; и въ тѣ времена догматическіе споры рѣшались не такъ просто. А въ настоящее время, при со-

временномъ расчлененіи православной догматики и при несомнѣнныхъ успѣхахъ исторической критики пользоваться этимъ афоризмомъ какъ критеріемъ правомыслія *въ спеціальныхъ догматическихъ вопросахъ* можно только въ томъ случаѣ, если мы заранѣе скинемъ со счета всѣ времена, всѣ мѣста и всѣхъ людей, мысливших не по нашему. Но въ такомъ случаѣ откровеннѣе будетъ прибѣгнуть къ другому латинскому афоризму: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Это будетъ лучше, чѣмъ сводить изреченіе Викентія Лиринскаго къ пустой и безполезной тавтологіи, гласящей, что всѣ наши единомышленники всегда и вездѣ мыслили какъ мы.

Съ нашей же точки зрѣнія между относительнымъ умомъ отдѣльныхъ человѣческихъ лицъ и абсолютнымъ даннымъ божественнаго Откровенія стоитъ не выдуманный призракъ всеобщаго единомыслія, а реальные и живые органы единства въ реальномъ и живом существѣ Церкви: ихъ-то свыше уполномоченное и съ Божіею помощью соединенное дѣйствіе вводитъ сѣмя Божественной истины въ точныя и отчетливыя формы и опредѣленія какъ въ единую и общеобязательную грань для всѣхъ частныхъ умовъ богословствующихъ о данной истинѣ. Живая Церковь, органически объединенная и внутренно солидарная, скрѣпленная неразрывною іерархическою связью, есть совершенно реальное и самостоятельное существо. Ея вселенское учительство въ опредѣленіяхъ своихъ является не простымъ свидѣтельствомъ существующей въ тѣхъ или другихъ мѣстныхъ церквахъ вѣры; ибо хотя совокупность вѣрующихъ въ своей цѣлости несомнѣнно держитъ и сохраняетъ истинную вѣру, но эта общая вѣра не имѣетъ сама по себѣ достаточной ясности и опредѣленности, и пребываетъ болѣе въ области сердечнаго чувства; — чтобы закрѣпить ее, чтобы выразить религіозное чувство въ религіозномъ догматѣ, вселенское учительство церкви пользуется даннымъ ему изначала полномочіемъ и свыше обѣщанною помощью: шедше научите вся языки — и се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка. Оно поступаетъ здѣсь по божественному праву, и въ его рѣшеніяхъ проявляется свободное движеніе — того Духа Божія, который живетъ въ церкви Въ этихъ рѣшеніяхъ вселенской церкви участвуютъ всѣ принадлежащіе къ ней, не только духовные, но и міряне, но участвуютъ не своимъ отдѣлчнымъ *особымъ мнѣніемъ* и волею, — ибо вселенскій соборъ не есть польскій

сеймъ, куда всякій лѣзъ съ своимъ *не позволямъ*, — а участвуютъ нравственно, актомъ довѣрія и свободнаго признанія, коимъ каждый личный умъ связанъ съ вселенскимъ умомъ церкви и чрезъ эту связь образуетъ изъ него достойное вмѣстилище для дѣйствія Духа Святаго.

А еслибы дѣло происходило такъ, какъ представляетъ мой почтенный оппонетъ, т.-е. еслибы въ актахъ вселенской церкви пастыри ея являлись лишь простыми свидѣтелями о фактической вѣрѣ своей паствы, то для этого не было бы надобности ни въ какомъ особомъ содѣйствіи Духа Святаго, ибо для того, чтобъ засвидѣтельствовать извѣстный фактъ достаточно было бы обыкновенной человѣческой честности. На вселенскіе соборы, говоритъ г. Стояновъ, „надобно смотрѣть какъ на мѣста, гдѣ собранные епископы *свидѣтельствуютъ* объ истинѣ, которой всегда вѣрили и которую *всегда исповѣдывали всѣ* со временъ апостольскихъ и лишъ при этомъ свидѣтельствѣ просвѣщаетъ и удовлетворяетъ богомудрыхъ отцевъ Духъ Св., наставляющій ихъ на всякую преданную церкви, богооткровенную истину". И далѣе мы читаемъ, что епископы на вселенскихъ соборахъ „суть свидѣтели, и *только* свидѣтели вселенской истины" (В. и Р. авг. I, стр. 199 и 200). Мы рѣшительно отказываемся понять, къ чему тутъ особое просвѣщеніе и наставленіе отъ Духа Св., когда нужно *только* засвидѣтельствовать то, что всѣ и всегда исповѣдывали.

XXII

По отношенію ко всѣмъ *отдѣльнымъ* людямъ *какъ таковымъ*, т.-е. въ ихъ обособленіи и самомнѣніи опредѣленіе вселенской Церкви вовсе не есть простое свидѣтельство объ ихъ вѣрованіяхъ: оно для нихъ формальный законъ, которому они обязаны повиноваться, если хотятъ оставаться въ церкви; по отношенію къ тѣмъ же людямъ, поскольку они суть и сознаютъ себя живыми членами въ живомъ тѣлѣ церкви, поскольку они нераздѣльно солидарны съ цѣлостью церкви, то же самое вселенское рѣшеніе есть ихъ собственное рѣшеніе, которому они свободно слѣдуютъ не какъ внѣшнему условному авторитету, а какъ сознанному выраженію безусловной истины, внутренно обязательной для всѣхъ. Поэтому напрасно нашъ противникъ на нѣсколькихъ страницахъ доказываетъ, что легаль-

ность не тождественна съ истиною, какъ будто я или кто-нибудь утверждалъ когда-нибудь подобную несообразность.

Легальность не только не есть „единственный признакъ истины" (кому и когда снилась такая нелѣпость?), но она вообще не можетъ составлять признака истины какъ такой, въ ней самой; легальный характеръ вселенскаго догмата есть только признакъ истины *опознанной и опредѣленной,* и поэтому ставшей обязательной и безспорной, не допускающей возможности *перерѣшенія.* Каковы бы ни были наши частныя мысли, куда бы насъ ни склоняло личное мудрствованіе, но если мы хотимъ быть православными, *мы должны обязательно* признавать Никейскій и Константинопольскій догматъ. Такія законно обязательныя рѣшенія вселенской церкви признаетъ, конечно, и нашъ противникъ. Только онъ думаетъ, что они могутъ удобно замѣняться *народнымъ* рѣшеніемъ догматическихъ вопросовъ, которое по его мнѣнію для нас также *безусловно обязательно.* Вотъ его собственныя слова: „Поэтому намъ кажется, что и народное или церковно-народное рѣшеніе догматическихъ вопросовъ, коль скоро оно вполнѣ согласно съ духомъ вселенской церкви и *гармонируетъ съ нашими народными идеалами* (?), *безусловно обязательно для насъ,* какъ обязательно для насъ и мѣстное обычное право, к ль скоро оно не противорѣчитъ общему положительному законодательству и вполнѣ освѣщается высшими идеями истины. добра и правды"[1]. Всякій думаетъ, что его окошко освѣщаатся высшими идеями исины, добра и правды. Точно также всякое частное религіозное мнѣніе въ христіанскомъ мірѣ личное или народное считаетъ себя вполнѣ согласным съ духомъ вселенской Церкви. Но что же думаетъ обо всемъ этомъ *сама* вселенская церковь? Тутъ одно изъ двухъ: или сама вселенская Церковь не высказываетъ своихъ мыслей, и въ такомъ случаѣ согласіе или несогласіе съ ея духомъ всегда остается гадательнымъ; или же она высказывается, и въ такомъ разѣ нужно слушаться ея самой, а не прибѣгать къ народному рѣшенію догматическихъ вопросовъ и не искать гармоніи съ какими-то народными идеалами. Этихъ идеаловъ сролько же, сколько народовъ: бытъ въ зависимости отъ одного изъ нихъ для догматической истины ничуть не лестно, а гармонировать со всѣми заразъ пожалуй

---

[1] „Вѣра и Разумъ" 1885 г. августъ, кн. вторая, отд. церквовный, стр. 253.

и невозможно. Г. Стояновъ въ концѣ концовъ доходитъ до утвержденія, что „истинно народное непремѣнно согласно съ богопреданнымъ и богооткровеннымъ“. (В. и Р. Авг. II, стр. 253). *Какое* же однако *истинно-народное:* испанское, еврейское, голландское, русское? Безъ сомнѣнія нашъ авторъ разумѣетъ послѣднее. Мы также вѣруемъ и исповѣдуемъ, что русскій народный идеалъ можетъ получить вселенское значеніе, но для этого онъ долженъ и опредѣлиться какъ вселенскій, а не коснѣть въ старовѣрческомъ обособленіи. По нашему убѣжденію *истинно-народный* русскій идеалъ требуетъ прежде всего соединенія церквей.

Говоря о національномъ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ въ своемъ смыслѣ, г. Стояновъ забываетъ тѣ дѣйствительныя обстоятельства, которыя отнимаютъ у такого рѣшенія всякій обязательный характеръ. *Первое обстоятельство:* Внутреннее личное убѣжденіе бываетъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ народнымъ вѣрованіемъ Если какой нибудь испанецъ, принадлежащій къ націи католической придетъ къ внутреннему убѣжденію въ истинѣ восточнаго православія, или хотя бы лютеранства, неужели онъ долженъ оставаться католикомъ потому только, что католичество гармонируетъ съ испанскими народными идеалами и съ понятіемъ испанцевъ о вселенской церкви и ея духѣ? *Второе обстоятельство:* Націи бываютъ непостоянны въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Такъ въ Испаніи долгое время господствовало аріанство, а въ концѣ шестаго вѣка оно уступило православію; Германія до начала шестнадцатаго вѣка была вся католическою, а потомъ въ ней возобладало протестантство. Какую же обязанность возлагали *національно*-религіозные идеалы на испанца временъ короля Реккареда, или на нѣмца временъ Лютера? *Третье обстоятельство:* У одной и той же націи мы находимъ не только смѣну религіозныхъ убѣжденій во времени, но и одновременное соприсутствіе различныхъ враждующихъ между собою религіозныхъ воззрѣній и учрежденій Такъ и у насъ въ Россіи на народной почвѣ рядомъ съ православною церковью укоренился враждебный ей расколъ. Если искать гармоніи съ народными идеалами, а духъ вселенской церкви полагать въ *консерватизмѣ* (какъ это дѣлаетъ г. Стояновъ), то что можно возразить противъ нашего старовѣрчества, несомнѣнно народнаго и несомнѣнно консервативнаго?

Вообще же для ищущаго истину вовсе неважно, кому, какимъ народамъ принадлежитъ извѣстное религіозное убѣжденіе. Для него важны единственно *основанія* этого религіознаго убѣжденія. Спрашивается не о томъ, *кто* вѣритъ, а *почему* вѣритъ. Основанія же эти должны имѣть всеобщій и объективный характеръ, а не національно-субъективный; ибо народовъ много, а истина одна. Никакой турокъ на вопросъ, почему онъ мусульманинъ, не отвѣтитъ, потому что я турокъ, а будетъ приводить какія-нибудь объективныя основанія, которыя по его понятіямъ могутъ быть убѣдительны и не для турка. Тѣмъ болѣе должно искать такихъ основаній въ христіанствѣ, которое изначала поставило своею задачею собрать воедино всѣ языки. Когда дѣло идетъ о спорномъ вопросѣ между частными церквами, тогда *единственное серьёзное основаніе* для рѣшенія дѣла состоитъ въ прямомъ и открытомъ опредѣленіи вселенской церкви, равно обязательномъ для всякой частной церкви. Если только дѣйствительно существуетъ вселенская церковь, то такое рѣшающее дѣйствіе съ ея стороны всегда возможно.

Прямыя и явныя рѣшенія вселенской Церкви имѣютъ для насъ не одно формальное значеніе и не внѣшній только авторитетъ. Мы видимъ здѣсь реальное и живое проявленіе богоутвержденной власти, обусловленное реальнымъ и живымъ дѣйствіемъ Духа Святиго. Рѣшенія вселенской церкви могли бы быть исключительно *внѣшнимъ* авторитетомъ лишь для тѣхъ, кто *внѣ* церкви, — но для нихъ эти рѣшенія не имѣютъ *никакого* авторитета. А для живыхъ членовъ вселенской церкви ея дѣйствія не могутъ-быть чуждыми или внѣшними. Каждый истинный членъ церкви самъ нравственно участвуетъ въ ея рѣшеніяхъ — участвуетъ лучшею стороною своего духовнаго существа — довѣріемъ и любовью къ великому, богочеловѣческому цѣлому въ его живыхъ представителяхъ. Безъ этого нравственнаго участія самой паствы, самого народа Божія въ догматическихъ актахъ вселенской церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащимъ образомъ свою духовную власть, и самый Духъ Божій не нашелъ бы въ церкви того сочетанія любви и свободы, коимъ привлекается Его дѣйствіе. Всякое рѣшеніе вселенской церкви, будучи ея собственнымъ дѣйствіемъ, идущимъ извнутри отъ обитающаго въ ней Духа Божія, составляетъ положительный шагъ на пути ея внутренняго развитія, ея возрастанія и совершенствованія

въ полноту возраста Христова. А говорить, что проявленія вселенской церкви какъ таковой, въ ея цѣлости, имѣютъ лишъ формальный, внѣшній авторитетъ — это значить признавать, что сама вселенская церковь существуетъ только формально и что вся живая дѣйствительность принадлежитъ личнымъ и народнымъ силамъ: съ одной стороны живыя силы отдѣльныхъ лицъ и народовъ, а съ другой стороны caput mortuum минувшаго Откровенія, — неприкосновенный и неподвижный „каталогъ“ древнихъ догматовъ. Такой взглядъ есть прямое отрицаніе церкви, примѣненіе къ ней несторіанскаго раздѣленія между божествомъ и человѣчествомъ. Истинное же понятіе о церкви руководится общимъ правилом религіознаго разсужденія: *различать въ единствѣ, равномѣрно избѣгая смѣшенія и раздѣленія*. Поэтому мы различаемъ, но не разлучаемъ въ церкви божеское и человѣческое начало. Мы незнаемъ въ церкви никакихъ человѣческихъ личныхъ или народныхъ силъ обнаженныхъ отъ Божества. Такія силы могутъ дѣйствовать гдѣ имъ угодно — въ мірской политикѣ, на рынкѣ, въ театрѣ, — но въ церкви имъ нѣтъ мѣста. Съ другой стороны и божественныя силы, дѣйствуя въ церкви, всегда сочетались и сочетаются съ природой и волей человѣческой, всегда облекались и облекаются въ человѣьескія стихіи. Итакъ въ церкви нѣтъ ни отрѣшеннаго Божества, ни отрѣшеннаго человѣчества, а только ихъ нераздѣльное и неслiянное соединеніе, оно же и образуетъ особое богочеловѣческое существо церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое въ этихъ двухъ сторонахъ своего бытія. Отсюда же и общій законъ жизни для церкви. Если *Божество само по себѣ обсолютно неизмѣнно,* если *человѣчество* само по себѣ *подвержено случайнымъ измѣненіятъ,* то *Богочеловѣчество правильно развивается,* т.-е. сохраняя неизмѣннымъ свое существо и свои основныя формы, возрастаетъ не только по внѣшнему объему, но и по внутренней полнотѣ и совершенству своихъ проявленій во всѣхъ сферахъ своего существованія.

XXIII

Церковь есть особое самостоятельное существо, неизмѣримо болѣе дѣйствительное и жизненное, нежели всѣ тѣ лица и народы, что̀ входятъ въ ея составъ: она настолько ихъ дѣйствительнѣе и жизненнѣе, насколько цѣлое человѣческое тѣло

превосходитъ отдѣльные органы и клѣточки, его составляющіе. Если же не видѣть во вселенской церкви такого самостоятельнаго богочеловѣческаго существа, тогда конечно нельзя говорить о развитіи церкви и ея ученія. Ибо отрѣшенная истина Божества сама по себѣ развиваться не можетъ, а личное или хотя бы даже народное разумѣніе этой истины если и развивается, то такое частичное развитіе еще не составляетъ развитія самой вселенской церкви.

Между тѣмъ о дѣйтвительномъ развитіи самой Церкви въ области ея вѣроученія ясно и непреложно свидѣтельствуетъ исторіи вселенскихъ соборовъ. Догматическія ихъ опредѣленія не были простыми снимками со старыхъ, издавна открытыхъ положеній, ибо каждое изъ этихъ опредѣленій присовокупляло что нибудь къ предъидущимъ; съ другой стороны эти догматическія опредѣленія по присущему имъ общеобязательному характеру не могли быть простыми толкованіями или субъективными изъясненіями данной истины, идущими отъ лица церковныхъ пастырей собравшихся вмѣстѣ. Ибо если толкованія и субъективныя изъясненія каждаго отдѣльнаго пастыря могутъ-быть ошибочны и не имѣютъ общеобязательнаго значенія, то и толкованія многихъ пастырей вмѣстѣ не могутъ получить сами по себѣ характера безусловной обязательности. Изъ простаго сложенія многихъ погрѣшимостей, не выйдетъ одной непогрѣшимости даже при полномъ единомысліи всѣхъ, а такого егиномыслія не было, какъ извѣстно, и на великомъ Никейскомъ соборѣ. Нельзя же однако допустить, (и въ этомъ мы совершенно согласны съ нашимъ критикомъ), чтобы догматы опредѣлялись и еретики осуждались *по большинству голосовъ.* Нѣтъ, здѣсь прямо дѣйствовалъ живой организмъ церкви, вырабатывавшій свой формы и извергавшій изъ себя вредные для его цѣлости элементы.

Кто допускаетъ въ церкви только абсолютныя божественныя силы съ одной стороны и относительныя человѣческія силы — съ другой, тотъ долженъ прямо отвѣтить: которымъ изъ нихъ двумъ принадлежатъ опредѣленія вселенскихъ соборовъ? Эти опредѣленія, изъ коихъ каждое послѣдующее восполняло собою предыдущія, не могутъ-быть собственнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ абсолютныхъ божественныхъ силъ, которыя обладаютъ безусловною полнотою и неизмѣнностію и потому разъ и навсегда проявились въ данномъ Откровеніи.

Приписывать же опредѣленія вселенскихъ соборовъ относительнымъ человѣческимъ силамъ невозможно въ виду абсолютно-обязательнаго характера этихъ опредѣленій Если же такимъ образомъ ни той, ни другой сторонѣ церкви приписать вселенскихъ догматовъ невозможно, то значитъ самый фактъ вселенскихъ соборовъ съ ихъ безусловно обязательными для всей церкви постановленіями оказывается необъяснимымъ съ этой точки зрѣнія. Еслибы опредѣленія были только субъективными изъясненіями истины, то они были бы столь же мало обязательны какъ субъективныя мнѣнія какой-нибудь богословской школы или какого-нибудь частнаго богослова; а еслибы они были простымъ выраженіемъ первоначальной богооткровенной истины, то они не могли бы представлять того прогресса, который они дѣйствительно представляютъ. Избѣгнуть такого противорѣчія можно только держась того нашего взгляда, что во всѣхъ актахъ вселенской церкви, совершаемыхъ чрезъ ея законное представительство, ни божественныя ни человѣческія силы не дѣйствуютъ въ своей отдѣльности, а дѣйствуетъ само богочеловѣческое существо вселенской Церкви, въ коемъ божеское начало нераздѣльно и несліянно сочетается съ началомъ человѣческимъ. По божескому началу эти опредѣленія выражаютъ непреложную истину, а по человѣчеству — они выражаютъ ее не въ совершенной полнотѣ, а потому и допускаютъ дальнѣйшее восполненіе въ такихъ же актахъ вселенской церкви, раскрывающихъ другія стороны той же истины. Такъ церковь всегда и поступала и оставалась неизмѣнно вѣрна себѣ и истинѣ Божіей. Установивши напримѣръ въ символѣ перваго Никейскаго собора такую простую и такъ-сказать зачаточную формулу: вѣруемъ *и въ Духа Святаго,* церковь дала этой истинѣ непреложно вѣрное, но весьма неполное выраженіе, которое и было потомъ восполнено соборомъ Константинопольскимъ въ восьмомъ членѣ его символа Данное однажды вселенское опредѣленіе не можетъ-быть ни отмѣнено ни измѣнено, ибо богочеловѣческое существо церкви не можетъ себѣ противорѣчить. Но восходить отъ свѣта къ свѣту, возрастать и развиваться вселенская Церковь можетъ и должна, иначе она никогда не пришла бы въ полноту возраста Христова, какъ говоритъ апостолъ или никогда не достигла бы совершеннаго обоженія (θεωσις), какъ выражаются нѣкоторые великіе отцы церкви.

Развитіе церковнаго вѣроученія (въ связи съ общимъ развитіемъ церкви) есть не теорія, а фактъ, который нельзя серьёзно отрицать оставаясь на исторической почвѣ. Этотъ фактъ можетъ-быть отрицаемъ и дѣйствительно отрицается лишь во имя *предвзятой мысли,* въ силу нѣкотораго *общаго понятія* о свойствѣ религіозной истины. Хотя это особое понятіе, усвоенное противниками догматическаго развитія, встрѣчается намъ на почвѣ христіанской, но сѣмя его занесено сюда из далекихъ странъ языческаго Востока. Согласно этому восточно-языческому понятію, истина вѣры есть *непостижимая тайна* и должна навсегда оставаться непостижимою тайною. Вотъ какъ высказывается этотъ взглядъ почтеннымъ писателемъ *Вѣры и Разума:* „когда наприм. говорятъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца, то это исхожденіе есть для насъ тайна, пріемлемая *одною лишь* вѣрою. Станетъ ли эта тайна яснѣе не только для разума, но и для вѣры, когда мы скажемъ: Духъ Святый исходитъ и отъ Сына? На нашъ взглядъ вмѣсто одной тайны мы будемъ имѣть въ такомъ случаѣ по крайнеи мѣрѣ двѣ, что̀ способно лишь затемнить и без того слабый свѣтъ доступнаго нам разумѣнія“[1]. И далѣе примѣняя тотъ же взглядъ къ другимъ догматическимъ вопросамъ нашъ авторъ заключаетъ такъ: „какими пріемами логическаго мышленія можно высмотрѣть или, по крайней мѣрѣ, убѣдиться во всѣхъ этихъ и тому подобныхъ *таинственныхъ и непостижимыхъ предметахъ?*“[2]. Съ какихъ же это однако поръ истины Откровенія закрылись для христіанскаго ума и стали для него тьмою египетскою, въ которой ничего разобрать нельзя? Мы неговоримъ о спорномъ латинскомъ догматѣ: нашъ авторъ и въ безспорныхъ истинахъ православія видитъ одну лишь тьму непостижимой тайны. Странное *откровеніе,* состоящее из таинъ навѣки *закрытыхъ!* Нѣтъ, для живаго члена тѣла Христова не закрытъ и умъ Христовъ, для него божественная истина есть не тьма, а свѣтъ и усвоеніе этой истины есть восхожденіе отъ свѣта къ свѣту. Еслибы христіанская истина всегда оставалась только „тайною, пріемлемою одною лишь вѣрою“, тогда не возможно было бы и то постепенно возрастающее *субъективное изъясненіе* этой истины, которое однако допускается противниками догматическаго развитія. Если же такое изъ-

[1] Б. и Р. авг. кн. первая, стр. 194.
[2] Тамъ же, стр. 195.

ясненіе возможно для отдѣльныхъ умовъ, то тѣмъ болѣе возможно оно для ума самой церкви.

Безъ сомнѣніи божественная истина есть тайна. Но сущность этой тайны *открыта* намъ въ воплощеніи Христовомъ, а частныя ея стороны постепенно раскрываются въ церковномъ ученіи дѣйствіемъ Духа Святаго, живущаго въ Церкви.

XXIV

Если изложенный взглядъ на церковь и ея догматическое развитіе вѣренъ, а за вѣрность его ручаются свидѣтельства апостольскія, отеческія и сама исторія церкви въ великую эпоху вселенскихъ соборовъ, то мы должны рѣшительно покинуть то общее предубѣжденіе противъ соединенія церквей, которое съ такою обстоятельностью высказано въ статьяхъ „Вѣры и Разума", а именно, что соединеніе церквей будто бы невозможно потому, что католики допускаютъ догматическое развитіе. Сама вселенская церковь изначала развивалась и въ жизни своей и въ ученіи. Спрашивается только: въ какомъ отношеніи къ этому вселенскому развитію находится частное развитіе церкви Западной, составляетъ ли оно его законное продолженіе, какъ думаютъ сами католики или оно имѣетъ свое особое начало, которое однако не противно вселенской истинѣ и можетъ-быть съ нею согласовано, или наконецъ это западное развитіе рѣшительно противорѣчитъ вселенской истинѣ и несовмѣстимо съ правильнымъ развитіемъ церкви? Разумѣется, еслибы католичество, слѣдуя своему догматическому развитію, пришло къ тѣмъ нечестивымъ нелѣпостямъ, которыя ему приписываются, напримѣръ будто христіанинъ спасается *одною* покорностію папѣ, или будто католику *все* прощается ради одной этой покорности, или будто всякое мнѣніе папы безошибочно, или будто таинства суть врачебныя средства, исцѣляющія душевныя болѣзни *безъ всякаго* участія со стороны самаго больнаго, тогда конечно не могло бы быть и рѣчи о какомъ-нибудь соглашеніи съ людьми не только лишенными ума Христова, но очевидно потерявшими и обыкновенный человѣческій умъ. Но такъ какъ подобныхъ нелѣпостей, заранѣе предрѣшающихъ дѣло, въ католическомъ ученіи не находится, то слѣдуетъ прежде всего *узнать*, въ чемъ же собственно состоитъ это ученіе, а затѣмъ *обсудить* его по существу съ точки зрѣнія вселенской церкви. Всякое

національное мѣстничество и всякій старовѣрческій консерватизмъ необходимо при этомъ оставить въ сторонѣ. Нужно спрашивать не о томъ, прогрессивно или консервативно извѣстное ученіе, гармонируетъ оно или нѣтъ съ нашими народными идеалами, а единственно только о томъ, истинно оно, или нѣтъ, и въ какомъ отношеніи, положительномъ или отрицательномъ находится оно къ богочеловѣческому существу вселенской Церкви и къ ея жизненнымъ задачамъ на землѣ.

КНИГА ВТОРАЯ

ПРАОТЦЫ.

КНИГА ВТОРАЯ.

Первоначальныя судьбы человѣчества и теократія праотцевъ.

I

Богъ есть любовь. Полнота любви Божіей требуетъ полнаго и взаимнаго соединенія съ *другимъ*. А для такого соединенія нужно самостоятельное и самодѣятельное отношеніе *другого* къ Божеству.

Богъ вседержитель обладаетъ всѣмъ существующимъ; Богъ всесовершенный хочетъ и обладанія совершеннаго. Совершенное же обладаніе есть то, которое основывается не только на силѣ и правѣ обладающаго, но и на доброй волѣ и самодѣятельности обладаемаго. Для такого совершеннаго обладанія Божія, или истинной теократіи, — она же есть осуществленіе любви Божіей, — нужно существо способное быть и пребывать во *взаимодѣйствіи* съ Богомъ ради полнѣйшаго *соединенія* съ Нимъ. Такое существо, чтобы по собственной волѣ соединиться съ Богомъ, должно быть свободнымъ, разумнымъ и стремящимся къ совершенству. Это послѣднее (стремленіе къ совершенству) побуждаетъ его къ дѣйствительному соединенію съ Богомъ, а свобода и разумъ суть условія возможности такого соединенія. Прежде же всего, чтобы извѣстное существо *отъ себя* пришло или было приведено *къ Богу*, оно должно быть сначала особымъ отъ Бога, должно находиться внѣ Его. Вслѣдствіе этого самый ходъ соединенія, направляясь отъ внѣшняго и поверхностнаго отношенія къ внутреннему и глубокому сочетанію представляетъ три необходимыя степени. Во первыхъ существо дорбовольно покоряется дѣйствію Божію какъ верховной *власти*, затѣмъ оно сознательно принимаетъ

*

это дѣйствіе Божіе какъ истинный *авторитетъ,* и наконецъ оно самостоятельно участвуетъ въ дѣйствіи Божіемъ, или входитъ въ живой *совѣтъ* съ Богомъ.

Итакъ: покорность власти, признаніе авторитета и участіе въ совѣтѣ Божіемъ — вотъ три послѣдовательныя ступени истинной теократіи или дѣйствительнаго соединенія Бога съ тварнымъ существомъ. Въ семъ послѣднемъ субъективныя основы теократіи будутъ такимъ образомъ: *свобода,* избирающая правый путь, путь послушанія высшей волѣ; *разумъ,* ищущій истины и находящій ее только чрезъ вѣрующее признаніе безусловно достовѣрнаго авторитета; накотецъ *сердечное стремленіе* къ совершенству жизни своей и всеобщей, или стремленіе связать всю свою дѣйствительность съ безусловнымъ идеаломъ, что и достигается дѣятельнымъ участіемъ въ божественномъ міроправленіи.

Условій истинной теократіи нельзя найти не только въ мірѣ матерьяльныхъ силъ (что само собою понятно), но и въ мірѣ существъ чисто-духовныхъ, ибо у каждаго изъ такихъ существъ все его бытіе и вся жизнь уже опредѣлены безусловно и всецѣло однимъ внутреннимъ избраніемъ, единымъ и нераздѣльнымъ актомъ его воли. Небесныя силы или добрые духи разъ навсегда отдали Богу всю свою волю и жизнь, сдѣлали добро своею природою, стали какъ бы частію или удѣломъ Божества, а не самостоятельными наслѣдниками Царствія Божія, могущими принять или отвергнуть это наслѣдство. — Съ другой стороны адскія силы или злые духи отреклись безповоротно отъ послушанія Богу, сдѣлали зло какъ бы своею природою[1] и безусловно исключили себя изъ Царствія Божія. Такимъ образомъ ни въ тѣхъ, ни въ другихъ Божество не встрѣчаетъ того свободнаго воздѣйствія, какое требуется для истинной теократіи. Изо всѣхъ твореній, о которыхъ насъ извѣщаетъ собственный опытъ и слово Божіе, одинъ только человѣкъ по двойственному своему составу *уравновѣшиваетъ внутреннюю мощь и внѣшнюю необходимость въ дѣйствительной свободѣ.* Въ глубинѣ своего духовнаго существа онъ пребываетъ недоступнымъ для механическаго сцѣпленія внѣшнихъ причинъ, господствующаго въ видимомъ мірѣ; и вмѣстѣ съ тѣмъ принадлежа самъ къ этому міру и всегда ограниченный имъ

---

[1] Хотя само по себѣ зло не есть чья либо (первоначальная) природа: *ου φυσει κακον, αλλα θεσει μονον.*

въ своемъ физическомъ существованіи, человѣкъ не можетъ вслѣдствіе этого опредѣляться безусловно и окончательно однимъ внутреннимъ актомъ своего духа, онъ не имѣетъ довольно могущества, чтобы заразъ и вполнѣ осуществить свою добрую или злую волю въ своей собственной природѣ и въ окружающемъ мірѣ, — онъ не можетъ въ этой своей физической жизни стать разъ навсегда ангеломъ или демономъ, сообщить своей дѣйствительности неизмѣнныя свойства неба или ада. Такимъ образомъ (живущій) человѣкъ непрерывно сохранаетъ свою относительную самостоятельность и можетъ быть *настоящимъ* субъектомъ свободной теократіи. По удивительной діалектикѣ бытіа могучая *свобода* чистыхъ духовъ, реализуясь всецѣло, превращается для нихъ въ *необходимость* добра, или зла, человѣкъ же благодаря своей природной *немощи* не будучи въ силахъ вполнѣ реализовать своего внутренняго стремленія, сдѣлать его совершившимся фактомъ, — тѣмъ самымъ остается при своей *свободѣ*.

Одинъ человѣкъ можетъ *постепенно* усвоивать себѣ благодать Божію въ *непрерывной* борьбѣ съ собственной природой и съ внѣшними вражьими силами, *совершенствуясь* помощью собственныхъ усилій и подвиговъ. Его совершенство не есть разъ навсегда пріобрѣтенное какъ у добрыхъ духовъ, а лишь постепенно пріобрѣтаемое, достигаемое трудомъ и испытаніемъ. Въ этомъ заключается смыслъ и цѣль его существованія и основаніе, по которому онъ созданъ, какъ ясно показано въ священномъ сказаніи книги Бытія.

Это сказаніе заключаетъ въ себѣ нѣсколько важныхъ моментовъ, на которыхъ мы и должны остановиться.

II

1) *Богъ создаетъ человѣка изъ земли.* Земная природа существенна для него съ самаго начала; она составляетъ не случайное прибавленіе, а постоянную основу или матерію его жизни. Человѣкъ не созданъ непосредственно изъ ничего: будучи твореніемъ Бога какъ причины дѣйствующей, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть произведеніе земли какъ причины матеріальной, и его сущность въ своемъ двоиственномъ составѣ можетъ-быть названа *Бого-землею.* Такимъ образомъ человѣкъ по самому происхожденію своему (генетически) связанъ съ матеріальнымъ міромъ. Но притомъ человѣкъ явился послѣ

всего міозданія по особому совѣту Божьему и чрезъ особое дѣйствіе божественной силы, *заключившее* весь творческій процессъ. Поэтому человѣкъ связанъ съ міозданіемъ не только реально какъ его часть, но и идеально, какъ его завершеніе. Земля бывшая въ началѣ (берешиѳ, ἐν ἀρχῇ) пустою, темною и безформенною, потомъ постепенно проникаемая свѣтомъ, образуемая и населяемая, земля лишь въ третій день міозданія впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную въ нее творческую силу въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни, въ этихъ смутныхъ порывахъ и первыхъ сочетаніяхъ земнаго праха съ небесной красотою; земля, которая въ этомъ растительномъ мірѣ впервые *выступаетъ изъ себя* на встрѣчу небесныхъ вліяній, потомъ отдѣляется отъ себя въ свободномъ движеніи земныхъ животныхъ и поднимается надъ собою въ воздушномъ полетѣ птицъ небесныхъ; земля, разсѣявшая свою душу живу въ безчисленныхъ видахъ растительной и животной жизни, наконецъ сосредоточивается, приходитъ въ себя и получаетъ ту форму, въ какой она можетъ стать лицомъ къ лицу со своимъ Владыкой и принять отъ Него прямо дыханіе жизнеи[1].

2) *Человѣкъ прямо отъ Бога получаетъ диханіе жизней.* Во всѣхъ остальныхъ своихъ порожденіяхъ земля постепенно поднимается до творческой силы Божіей, въ созданіи человѣка она непосредственно съ нею соприкасается и сочетается. Всѣ остальныя твари имѣютъ надъ собою божественное лишь какъ норму и законъ ихъ жизни, сама же ихъ жизнь или собственное ихъ жизненное ощущеніе ничего божественнаго въ себѣ не заключаетъ, а идетъ всецѣло изъ земли, земля изводитъ изъ себя всяку душу живу. Человѣкъ же не только опредѣляется Божествомъ, какъ закономъ бытія, но и ощущаетъ Его въ своей собственной внутренней дѣйствительности и можетъ соединяться съ Нимъ въ своихъ собственныхъ душевныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ. Онъ не есть единожды выраженная и всегда себѣ равная мысль Божія: въ немъ жизненное отношеніе его въ Божеству можетъ постоянно *возобновляться* въ каждый моментъ его бытія при участіи его самого, являясь какъ *дыханія жизней*, т.-е. какъ движущее начало все новыхъ жизненныхъ

---

[1] Обыкновенно переводятъ въ единственномъ числѣ: дыханіе жизни, но еврейское множественное нишмат хайим кажется не лишено значенія

явленій, а не какъ одна неподвижная форма бытія. Всякое другое земное существо представляетъ собою лишь одну изъ многихъ творческихъ идей, отдѣльно взятую, человѣкъ же въ своемъ истинномъ существѣ отражаетъ всю полноту божественной жизни.

3) *Человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію* — не по той или другой идеѣ божественнаго ума, а по идеѣ самого Божества. Эта идея (или умопостигаемая сущность Божества) состоитъ въ положительномъ всеединствѣ, въ силу коего Богъ, будучи *одинъ,* вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ *все,* и будучи безусловно самостоятельнымъ и единичнымъ существомъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть производящее начало всего другаго. Человѣкъ же, хотя и не содержитъ въ себѣ всего заразъ, но можетъ все *воспринять* отъ Бога, онъ хотя и не производитъ всего какъ Богъ, но можетъ все *воспроизводить* для себя. Въ этой безпредѣльной способности воспріятія и воспроизведенія, отражающей божественное вседержительство и творчество, заключается *образъ* Божій въ человѣкѣ. Богъ *владѣетъ* всею полнотою бытія, человѣкъ *можетъ ею овладѣть,* и по мѣрѣ того какъ онъ дѣйствительно овладѣваетъ полнотою бытія и становится настоящимъ царемъ мірозданія, онъ *уподобляется* Богу. Подобіе Божіе въ человѣкѣ или правильнѣе подобіе человѣка Богу есть дѣйствительное осуществленіе или реализація того образа Божія, по которому созданъ человѣкъ и который въ немъ изначала заложенъ. Этотъ идеальный образъ, составляя самую внутреннюю сущность человѣка, не зависитъ отъ его воли, дѣйствительное же осуществленіе этого образа или уподобленіе Богу совершается не безъ воли и дѣйствія самого человѣка, добровольно воспринимающаго и воспроизводящаго благодать Божію, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что человѣкъ если и не создаетъ самъ себя (какъ утверждали нѣкоторые нѣмецкіе философы), то во всякомъ случаѣ *участвуетъ* въ этомъ созданіи.

Представляя собою заключительное звено мірозданія, человѣкъ получаетъ отсюда и свое всемірное преимущество и свои всемірныя обязанности.

4) Преимущество человѣка какъ образа Божія въ мірѣ состоитъ прежде всего въ томъ, что ему дана власть и господство надъ земною природой, надъ всѣмъ, что живетъ въ водахъ, на землѣ и въ воздухѣ, и надъ всею землею (Быт. I, 28).

Это преимущество можетъ по праву принадлежать человѣку только потому, что будучи по образу и подобію Божію выше всего земнаго творенія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ существо земнородное, близокъ и сроденъ всей низшей твари. Будучи матеріально лишь частицею земнаго праха, онъ въ своемъ разумѣ и познавательной способности обнимаетъ все существующее и образуетъ идеальный центръ мірозданія. Человѣкъ можетъ господствовать надъ земными существами прежде всего потому что онъ ихъ *знаетъ*. Первое его отношеніе къ нимъ состоитъ въ томъ, что онъ даетъ имъ имена, т. е. различаетъ и опредѣляетъ ихъ особенности.

„И произвелъ Ягвэ-Богъ изъ земли всѣхъ животнихъ полевыхъ и всѣхъ птицъ небесныхъ и привелъ къ человѣку, чтобы видѣть какъ назоветъ ихъ; и какъ бы ни назвалъ человѣкъ всякую душу живу — это и имя ей. И нарекъ человѣкъ имена всѣмъ скотамъ, и птицамъ небеснымъ и всѣмъ животнымъ полевымъ“. (Б. II, 19, 20).

Если способность всеобъемлющаго идеальнаго познанія, возвышая человѣка надъ земною природою, даетъ ему *право* владѣть ею, то съ другой стороны онъ не могъ бы *воспользоваться* этимъ правомъ безъ ближайшаго реальнаго соотношенія и соприкосновенія съ этою низшею природой. Человѣкъ не могъ бы быть владыкою земныхъ существъ, еслибы не имѣлъ съ ними жизненнаго общенія, еслибы не былъ для нихъ доступенъ и близокъ; чтобы подчиняться ему, они должны имѣть его передъ собою, ощущать надъ собою его власть. Своею духовною жизнью (нишмат-хайим) соотносясь и соприкасаясь съ Божествомъ, человѣкъ принадлежитъ къ царствію Божію, и онъ же своею матерьяльною природою соприкасаясь съ земнымъ міромъ становится царемъ этого міра и намѣстникомъ Божіимъ на землѣ, такъ что самъ Богъ въ извѣстномъ смыслѣ только чрезъ человѣка управляетъ земными существами. Вотъ почему священное бытописаніе и сохранило намъ *двоякій* разсказъ о созданіи земныхъ существъ: сначала (въ первой главѣ Бытія) представляется, что земля и воды по слову Божію изводятъ изъ себя все живущее безъ всякаго отношенія къ человѣку и *прежде* его созданія; а затѣмъ (во второй главѣ Бытія) человѣкъ является какъ *первое* изъ земныхъ существъ, Богъ *для него* производитъ всѣхъ животныхъ и приводитъ ихъ *къ нему*. Эта двойственность разсказа выражаетъ самую

истину дѣла. Ибо какъ *въ порядкѣ генетическомъ* человѣкъ является послѣ другихъ земныхъ существъ и ими (матерьяльно) обусловливается, такъ въ порядкѣ *онтологическомъ* онъ первѣе ихъ какъ идеальное условіе ихъ существованія, и они опредѣляютея имъ и зависятъ отъ него какъ отъ своего высшаго начала и цѣли. Помимо человѣка Богъ есть всемогущій творецъ и вседержитель, но не правитель земли и тварей, изъ нея происходящихъ. Нитко не назоветъ Бога безотносительно къ человѣку господиномъ и правителемъ растеній, рыбъ, птицъ и звѣрей: не о волахъ заботится Господь, говоритъ апостолъ (1 Коринѳ. IX, 9). Божество по внутренней сущности своей несоизмѣримо съ земными созданіями и можетъ имѣть къ нимъ нравственно-практическое отношеніе (власти, господства, управленія и т. п.) лишь чрезъ посредство человѣка, который какъ существо *богоземное* соизмѣримъ и съ Божествомъ и съ матерьяльною природой. Такимъ образомъ человѣкъ есть необходимое подлежащее истиннаго владычества Божія или теократіи не только для себя, но и для прочаго творенія.

Это теократическое положеніе человѣка въ мірѣ налагаетъ на него соотвѣтственныя обязанности къ себѣ и къ окружающей его природѣ.

5) Относительно самаго себя человѣкъ обязанъ неустанно совершенствоваться, такъ чтобы присущія ему нравственныя силы не замирали въ косности, но *разростались* бы въ живомъ дѣйствіи, а принадлежащія ему сокровища ума и вѣдѣнія непрерывно бы *умножались*: „И благослови ихъ Богъ глаголя: раститеся и множитеся и наполните землю“. (Быт. I, 27)[1].

6) Но человѣкъ обязанъ воздѣлывать не только свои собственныя силы, но и окружающую его природу, надъ которою онъ поставленъ намѣстникомъ Божіимъ и правителемъ.

[1] Хотя по буквальному смыслу заповѣдь „раститеся и множитеся“ относится къ физическому размноженію людей аналогично тому, что сказано предъ симъ о животныхъ: „и благослови я Богъ, глаголя: раститеся и множитеся и наполните воды яже въ моряхъ, и птицы да умножатся на земли“ (Быт I, 22); но невозможно ограничивать исключительно физическимъ размноженіемъ эту заповѣдь, поскольку она дана человѣку вообще, существу духовно-физическому и притомъ дана тогда, когда никакихъ условій для плотскаго размноженія еще не существовало. Посему не отвергая буквальнаго значенія этой заповѣди, должно относить се преимущественно къ плодотворному дѣланію и разноженію духовныхъ силъ человѣка.

Онъ вводится въ средоточіе цѣлой природы, чтобы беречь и совершенствовать ее. „И вэя Господь Богъ человѣка, его же созда, и введе его въ рай сладости, дѣлати его (въ евр. *л' абдà* — собств. *служить* ей, ухаживать) и хранити". (Быт. II, 15). Воздѣлывать садъ земли, насажденный Богомъ, значитъ воспитывать всѣ земныя созданія такъ, чтобы они давали себѣ и другимъ все доброе, что только могутъ дать въ предѣлахъ своей природы; и эта задача вселенскаго воспитанія подобаетъ человѣку какъ имѣющему все земное въ своемъ *вѣдѣніи* и въ своей *власти*. Это задача царя, а не хищника. Повелѣвая всей земной твари человѣкъ долженъ служить ей какъ царь служитъ своему народу, хотя и повелѣваетъ надъ нимъ. Онъ долженъ господствовать надъ всею земною природой не для своекорыстнаго только наслажденія, но и для ея собственнаго блага, чтобы *улучшать* ее, какъ и самого себя.

Но обѣ эти обязанности — къ себѣ и къ внѣшнему міру — человѣкъ можетъ исполнять лишь исполняя свою обязанность къ Богу. Ибо, по самому понятію Божества какъ *полноты совершенства*, Богъ содержитъ въ Себѣ *все* благое, и слѣдовательно для человѣка всякое положительное добро и всякое улучшеніе можетъ происходить только чрезъ общеніе съ Божествомъ и участіе въ Его вѣчныхъ благахъ, а первое условіе для такого общенія и участія очевидно есть добровольное *послушаніе* человѣка Богу. Притомъ по двойственному, духовно-физическому, составу человѣка это послушаніе не можетъ ограничиваться однимъ внутреннимъ актомъ духа, а должно распространяться и на внѣшнія дѣйствія человѣка Итакъ

7) Человѣкъ получаетъ отъ Бога опредѣленную заповѣдь относительно извѣстнаго предмета и дѣйствія, и соблюденіе этой заповѣди въ добровольномъ послушаніи есть первое условіе для сохраненія праведнаго, теократическаго отношенія между Божествомъ и твореніемъ.

III

Здѣсь насъ останавливаетъ своими загадочными подробностями таинственное сказаніе о древѣ, женѣ и зміѣ, явно удостовѣренное, но не вполнѣ ясно представленное въ Священномъ Писаніи. (Быт. II, 8, 9, 16, 17, 21—25 и вся третья глава).

Чтобы уразумѣть изложенное здѣсь событіе намъ нужно прежде всего установить опредѣленный взглядъ на характеръ

библейскаго повѣствованія. Извѣстно, что нѣкоторые св. отцы видѣли въ немъ иносказаніе (аллегорію), разумѣя подъ Адамомъ — Умъ или духовное начало въ человѣкѣ, подъ Еввой — чувственность, подъ древомъ познанія — себялюбіе и т. п. Другіе отцы напротивъ стояли за буквальный смыслъ священнаго повѣствованія. — Первое толкованіе (чрезъ аллегорію) не можетъ быть принято, потому что тогда первоначальныя судьбы человѣка улетучиваются въ область отвлеченныхъ отношеній, нисколько не объясняющихъ нашей настоящей дѣйствительности. Эта дѣйствительность безъ сомнѣнія показываетъ намъ, что духъ человѣческій постоянно подчиняется чувственности, предается себялюбію, рабствуетъ внѣшней природѣ и настолько слабъ, что не можетъ избавить насъ отъ страданія и смерти. Но религіозная мысль не можетъ удовлетвориться простымъ удостовѣреніемъ такого печальнаго факта: она требуетъ его объясненія. И вотъ книга Бытія даетъ намъ такое объясненіе, разсказывая о нѣкоторомъ первоначальномъ событіи, вслѣдствіе котораго человѣкъ пришелъ въ свое теперешнее жалкое положеніе. Если же мы вмѣсто того, чтобы вникнуть въ смыслъ этого событія, примемъ его лишь за аллегорическое указаніе отношеній нашего ума къ чувственности и т. д., то мы вмѣсто объясненія получимъ лишь повтореніе того, что нужно объяснить. Итакъ, намъ прежде всего надо признать полную реальность того событія, о которомъ повѣствуется въ Библіи. Библейское повѣствованіе имѣетъ въ виду не то только, что вообще *бываетъ* или происходитъ въ человѣчествѣ, но и нѣчто такое, что разъ *было* или произошло и своимъ происшествіемъ опредѣлило общій характеръ и дальнѣйшій ходъ человѣческихъ дѣлъ. Но если самое событіе грѣхопаденія отнюдь не есть аллегорія, а дѣйствительно произошло, то съ другой стороны библейское описаніе того, *какъ* произошло это событіе, составлено въ такихъ выраженіяхъ, въ которыхъ весьма обычныя для насъ представленія соединены между собою такъ, что очевидно они въ этомъ соединеніи обозначаютъ предметы и явленія, лежащія за предѣлами нашей настоящей дѣйствительности. Наша анатомія и физіологія ничего не знаютъ о такомъ ребрѣ, которое можетъ быть безъ ущерба вынуто у спящаго человѣка и превращено въ женщину; въ нашей ботаникѣ нѣтъ мѣста для древа познанія добра и зла, и уже самое это названіе ясно

показываетъ, что здѣсь дѣло идетъ не о деревѣ въ обычномъ смыслѣ этого слова; тоже должно сказать и о змiѣ искусителѣ. Однако отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы эти образы представляли собою миѳъ, произвольную аллегорiю, или заключали въ себѣ что-нибудь дѣйствительно несообразное. Одно простое сравненiе можетъ хорошо пояснить, въ чемъ тутъ дѣло. Наши предки соединяли со словами „свѣтъ" и „писанiе" тѣже определенныя представленiя какъ и мы; но еслибы кто нибудь сталъ говорить имъ о „пишущемъ свѣтѣ", о „свѣтописанiи или свѣтописи", то его не только бы не поняли, но и нашли бы въ его словахъ явную несообразность, ибо въ обычномъ представленiи свѣтъ и писанiе не могутъ состоять въ причинной связи между собою. И однакоже искуство свѣтописи (фотографiя) не есть ни миѳъ, ни произвольная аллегорiя, ни нелѣпость, а совершенно реальный процессъ, только принадлежащiй къ такой технической области, которая была недоступна нашимъ предкамъ. Подобная же мнимая несообразность какъ въ пишущемъ свѣтѣ можетъ заключаться и въ говорящемъ змiѣ и въ деревѣ доставляющемъ познанiе добра и зла; разница же тутъ главнымъ образомъ въ томъ, что въ одномъ случаѣ дѣло идетъ о невѣдомой техникѣ, а въ другомъ о невѣдомыхъ жизненныхъ отношенiяхъ, объ утраченной для насъ связи вещей. Библейское сказанiе передаетъ намъ вещи несодѣваемыя въ нашей теперешней дѣйствительности; но Библiя же и указываетъ на то, что среда, гдѣ происходили тѣ странныя вещи, весьма отличалась отъ нашей теперешней дѣйствительности. Библiя рѣшительно утверждаетъ, что послѣ грѣхопаденiя какъ состоянiе человѣка такъ и состоянiе внѣшняго мiра *качественно* измѣнилось и слѣдовательно Библiя не даетъ намъ права заключать отъ теперешнихъ отношенiй въ тогдашнимъ: небывающее при однихъ условiяхъ легко могло быть при другихъ. Еслибы дѣло шло объ истинахъ математики, тогда можно было бы утверждать неизмѣнность ихъ при всякихъ условiяхъ и во всякой средѣ, (хотя и это отвергается нѣкоторыми философами), но имѣя дѣло съ конкретными и сложными представленiями мы вступили бы въ противорѣчiе и съ разсудкомъ и съ опытомъ, еслибы изъ своей субъективной неспособности связать нѣкоторыя изъ такихъ представленiй стали заключать къ ихъ объективной несоединимости. Будучи совершенно чужды той жизненной средѣ, въ которой

произошло грѣхопаденіе, мы не можемъ получить никакого опредѣленнаго представленія о подробностяхъ этого событія изъ такихъ выраженій какъ „змій мудрѣйшій изъ всѣхъ звѣрей сказалъ женѣ", „древо познанія добра и зла" и т. п., также какъ человѣкъ вовсе незнакомый съ пріемами и условіями свѣтописанія не почерпнетъ никакого яснаго и опредѣленнаго представленія изъ одного выраженія „пишущій свѣтъ" или „свѣтопись". Но въ обоихъ случаяхъ такое субъективное невѣдѣніе не мѣшаетъ намъ признать за данными терминами вполнѣ точный реальный смыслъ, хотя и закрытый для насъ при извѣстныхъ условіяхъ.

Грѣхопаденіе, какъ оно разсказано въ книгѣ Бытія, есть истинное событіе, въ дѣйствительности котораго мы твердо *увѣрены*, существенное значеніе его мы можемъ *понимать* достаточно ясно, фактическія же его подробности остаются недоступными нашему *представленію* вслѣдствіе качественнаго различія между теперешнею и тогдашнею жизненною средою.

Сущность грѣхопаденія состоитъ въ томъ, что человѣкъ рѣшился *испытать зло на дѣлѣ*, — но не изъ любви къ злу, а изъ стремленія къ божественному совершенству. Грѣхъ здѣсь не въ цѣли, а въ ложномъ пути къ ея достиженію. Цѣль — полнота божественнаго совершенства или быть какъ Богъ — не только сама по себѣ есть высшее благо, но и составляетъ назначеніе человѣка созданнаго по образу и подобію Божію. Грѣхъ же состоитъ въ стремленіи человѣка достигнуть этой благой цѣли *своимъ путемъ*, а не путемъ Божіимъ, овладѣть совершенствомъ чрезъ самовольное дѣйствіе, а не чрезъ послушаніе заповѣдямъ Божіимъ. Давши волю своему хотѣнію человѣкъ отвергаетъ надъ собою *власть* Божественной воли; повѣривши разсужденію низшей твари, онъ усумнился въ *авторитетѣ* высшаго разума; наконецъ приведя въ дѣйствіе свою дурную волю и свое обманутое разсужденіе онъ на дѣлѣ потерялъ участіе въ верховномъ совѣтѣ и *міроправленіи* Божіемъ. Первоначальный человѣкъ не виновенъ въ прямомъ отрицаніи Бога или въ преднамѣренномъ возстаніи противъ Него, онъ виновенъ только въ недостаточномъ довѣріи къ путямъ Божіимъ: отъ отвергъ не Бога, а боговластіе, онъ согрѣшилъ *противъ теократіи*. Такъ какъ человѣкъ не отвергъ высшей цѣли своего существованія (причастія божественному совершенству), то эта цѣль и не отнята у него; но такъ какъ

онъ покинулъ прямой и легкій путь къ ея достиженію, то и принужденъ идти къ ней окольными и трудными путями, образующими съ тѣхъ поръ исторію человѣчества[1].

Указанной особенности человѣческаго грѣхопаденія (а именно что оно относится не къ цѣли нашего бытія, а только къ способу ея достиженія) соотвѣтствуетъ и другая особенность, а именно, что починъ грѣховнаго дѣла не исходитъ изъ самаго человѣка. а приходитъ чрезъ искушеніе извнѣ. Еслибы человѣкъ (подобно діаволу) пожелалъ зла какъ зла, то начало такого ни на чемъ другомъ не основаннаго хотѣнія могло бы заключаться только въ немъ самомъ. Но такъ какъ человѣкъ не отрекался отъ высшаго блага, а продолжалъ желать и любить его, то его воля въ *существѣ своемъ* не сдѣлалась неисправимо испорченной и не могла быть первой причиной гряха: онъ не могъ согрѣшить положительнымъ и безусловнымъ образомъ, а только отрицательно и относительно, чрезъ недостаточное противодѣйствіе внѣшнему искушенію и обману. Поэтому и слѣдствіе грѣха состоитъ не въ перемѣнѣ самого духовнаго существа человѣка, а лишь въ измѣненіи его положенія относительно земной природы, какъ его собственной, такъ и внѣшней окружающей его. Простая и спокойная власть человѣка надъ земною природою въ немъ и внѣ его замѣнилась частію напряженною и тревожною борьбою, а частію низкимъ рабствомъ. Власть человѣка надъ природой могла основываться только на его послушаніи Тому, кому во существу принадлежитъ всякая власть; это послушаніе дѣлало человѣка проводникомъ всемогущей воли отъ Творца къ творенію. Самый фактъ грѣхопаденія, когда низшая природа одолѣла човѣка и соблазнила его искать высшаго блага низменнымъ путемъ чувственнаго опыта, — этотъ самый фактъ прямо показалъ, что человѣкъ не имѣлъ въ себѣ самомъ сущей силы и власти надъ низшей природою. Слѣдовательно онъ владѣлъ ею лишь въ силу и во имя Вседержителя, какъ проводникъ и служитель Его воли. Человѣкъ имѣлъ власть надъ земною

---

[1] Возможность для человѣка избрать свой путь вмѣсто пути Божія входила въ условія его свободы, но для проявленія этой свободы ему не было нужно дѣйствительно избирать дурной путь. Я могу совершить убійство, и это есть мое преимущество свободы передъ деревомъ или камнемъ, которые никакого злодѣянія совершить не могутъ. Но это преимущество вовсе не требуетъ, чтобы я па дѣлѣ совершилъ убійство: тогда, напротивъ, конецъ моей свободѣ.

природой лишь постольку, поскольку давалъ надъ собою власть Богу, т.-е. поскольку былъ послушенъ волѣ Божей. Отвергнувши послушаніе онъ впалъ въ рабство, — такова неизбѣжная судьба всякаго ограниченнаго существа Для всѣхъ сыновъ человѣческихъ одно изъ двухъ: или добровольное послушаніе высшему, дающее власть надъ низшимъ или бунтъ противъ высшаго, приводящій къ невольному рабству низшимъ силамъ.

Но мы знаемъ, что человѣкъ избралъ дорогу бунта не столько по злой, сколько по слабой волѣ: чувственный соблазнъ вкушенія осилилъ въ немъ нравственный долгъ воздержанія; къ тому же грѣхъ его относился къ одному частному случаю и не имѣлъ непремѣнно общаго принципіальнаго характера: человѣкъ не взялъ себѣ за правило *вообще* противиться волѣ Божіей, или *всегда* слѣдовать внушеніямъ низшей природы. Это ясно какъ изъ первыхъ отвѣтовъ Еввы змію, такъ и изъ оправданій ея и Адама передъ Богомъ. Человѣкъ не смотря на грѣхопаденіе не утратилъ окончательно ни страха Божія, ни сознанія правды Божіей. Такимъ образомъ хотя долгъ послушанія и былъ нарушенъ, но *способность* послушанія осталась у человѣка; хотя теократія на дѣлѣ и была подорвана, но сохранилась возможность ея возстановленія И если женственная, воспріимчивая сторона человѣческаго существа въ лицѣ Еввы оказалась столь податливой слову зла, то та же женственность въ лицѣ Пресв. Дѣвы можетъ оказаться такою же воспріимчивой къ Слову Божію. Соотвѣтствіе и противуположность между матерью ветхаго и матерью новаго человѣчества раскрыта весьма обстоятельно у многихъ святыхъ учителей церкви и мнѣ здѣсь достаточно только напомнить эту тему. — Прямой путь древа жизни былъ надолго прегражденъ человѣку; онъ долженъ былъ идти окольнымъ путемъ опытнаго познанія добра чрезъ испытаніе зла. Основной грѣхъ — отдѣленіе отъ Бога чрезъ непослушаніе или отверженіе теократическаго пути — развился въ послѣдующей жизни человѣчества въ цѣлый рядъ грѣховныхъ дѣлъ и состояній. Въ Библіи живыми чертами обозначены главныя ступени этой печальной лѣстницы, главныя вѣтви древа еже разумѣти доброе и лукавое.

IV

„Адамъ же позна Еву жену свою и зачении роди Каіна". (Быт. IV, 1). Вотъ первое слѣдствіе потерянной власти: законъ

низшей природы становится закономъ и для человѣка[1]. Вмѣсто внутренняго существеннаго единства — внѣшнее вещественное соединеніе, вмѣсто вѣдѣнія извнутри, изъ духовной сущности — познаніе извнѣ, изъ матеріальнаго факта. Плодомъ такого внѣшняго, случайнаго соединенія является отдѣльное человѣческое существо, для коего связь его съ родомъ представляется только внѣшнею и случайною, ни къ чему не обязывающею и легко расторжимою. Первый сынъ человѣческій есть и первый человѣкоубійца. Впрочемъ онъ и не есть истинный плодъ человѣческаго существа: будучи лишь случайнымъ порожденіемъ случайнаго сочетанія, онъ есть лишь одинъ изъ неопредѣленнаго множества. „И приложи (Адамъ) родити брата его Авеля". (Быт. IV, 2). И далѣе: „Позна же Адамъ Еву жену свою, и зачenши роди сына, и именова имя ему Сиѳъ". (Быт. IV, 25). И далѣе еще: „Быша же дніе Адамовы, яжа поживе, по еже родити ему Сиѳа, лѣтъ седмьсотъ, и *роди сыны и дщери*". (Быт. V, 4).

Размноженіе человѣчества въ лицахъ и поколѣніяхъ само по себѣ было добро, ибо въ совокупности самостоятельныхъ особей полнѣе и сильнѣе могло выразиться и проявиться все богатство свойствъ и способностей единаго человѣческаго существа. Но чтобы оставаться добромъ, размноженіе человѣчества требуетъ сохраненія нравственной солидарности, такъ чтобы всѣ члены человѣчества при отдѣльности своего физическаго существованія и при различіи своихъ характеровъ и отправленій все-таки были *въ душу едину* чрезъ чувство любви и взаимную помощь въ жизни. Но гдѣ же ручательство такого единства, когда противъ него возстаетъ самолюбіе и самоутвержденіе отдѣльной особи, для которой родовая связь представляется чѣмъ то внѣшнимъ и случайнымъ?

„И бысть Авель пастырь овецъ; Каінъ же бѣ дѣлаяй землю". (Быт. IV, 2). Это первоначальное раздѣленіе труда соотвѣтствовало различію двухъ основныхъ характеровъ или типовъ, которые доселѣ сохраняются въ человѣчествѣ. „Пастырь овецъ" — значитъ человѣкъ простой и смирный, неизобрѣтательный и малодѣятельный, натура непосредственная и пассивная. Напротивъ, чтобы „дѣлать землю" въ то время когда это было

[1] По мнѣнію святыхъ отцевъ, если бы не совершилось грѣхопаденія, то заповѣдь „раститеся и множитеся" (въ ея прямомъ смыслѣ) исполнялась бы не теперешнимъ, а инымъ невѣдомымъ для насъ способомъ.

совершенно новымъ искусствомъ, требовалась высшая степень самосознанія и самодѣятельности, требовался изобрѣтательный, хитрый умъ[1]. Такое раздѣленіе труда соотвѣтственно различію характеровъ было дѣломъ нужнымъ и благимъ. Но для сохраненія нравственнаго единства или солидарности въ человѣчествѣ требовалось, чтобы *различіе характеровъ* не переходило въ *противорѣчіе интересовъ*, чтобы *раздѣленіе труда* не приводило къ исключительно-раздѣльному присвоенію продуктовъ труда и къ *розни самихъ трудящихся*. — Но древо познанія добра и зла уже пустило свои корни въ сердцѣ сына Адамова. „И бысть по днехъ, принесе Каінъ отъ плодовъ земли жертву Богу; и Авель принесе и той отъ первородныхъ овецъ своихъ, и отъ туковъ ихъ; и призрѣ Богъ на Авеля и на дары его; на Каіна же и на жертвы его не внятъ; и опечалися Каінъ зѣло, и испаде лице его". (Быт. IV, 3—5). Опечалился Каинъ за жертву *свою*, ибо Авелеву жертву уже не считалъ своею, уже положилъ раздѣленіе между *моимъ* и *твоимъ*, уже разрушилъ семью человѣческую, — уже возсталъ за свое мнимое право противъ правды Божіей.

„И рече Господь Богъ Каіну: вскую прискорбенъ былъ еси? и вскую испаде лице твое? Еда, аще право принеслъ еси, право же не раздѣлилъ еси, не согрѣшилъ ли еси? умолкни"[2]. Ты право принесъ плоды труда своего, но зачѣмъ же вмѣсто того, чтобы раздѣлить ихъ съ братомъ, какъ и онъ раздѣлилъ бы съ тобою плоды труда своего — ты неправо отдѣлилъ свое отъ братняго? „Къ тебѣ обращеніе его, и ты тѣмъ обладаеши". (Быт. IV, 6, 7). — Онъ же связанъ съ тобою[3], и ты обладаешь тѣмъ, что принадлежитъ ему. — Но начало себялюбія (главная отрасль древа познанія) раскрывшись въ чувствѣ соревнованія и зависти, не уничтожилось словомъ правды, а принесло свой плодъ въ ненависти и убійствѣ. „И рече Каінъ ко Авелю брату своему: пойдемъ на поле. И бысть внегда быти имъ на поли,

---

[1] Впрочемъ люди скоро свыклись съ земледѣліемъ, оно стало занятіемъ самымъ естественнымъ, и родъ Каиновъ бросилъ его и предался искусственному городскому быту съ его ремеслами и художествами.

[2] Это и слѣдующее мѣсто въ теперешнемъ еврейскомъ текстѣ читаются иначе и представляютъ другой смыслъ. Я позволилъ себѣ держаться „седмидесяти".

[3] „Къ тебѣ обращеніе его" и проч. — сравни съ тѣмъ, что сказано Еввѣ: „И къ мужу твоему обращеніе твое, и той тобою обладати будетъ". (Быт. III, 16). Митрополитъ Филаретъ въ „Запискахъ на книгу Бытія", слѣдуя самъ еврейскому тексту, упоминаетъ, что св. Златоустъ относитъ приведенныя слова къ Авелю.

воста Каінъ на Авеля брата своего, и уби его". (Быт. IV, 8). Такъ не Богъ и не природа причиною первой смерти въ мірѣ, а самъ человѣкъ: не отъ суда Божія, и не отъ обычнаго теченія природы увидѣла земля перваго мертвеца, а отъ насилія человѣческаго. „И рече Господь Богъ ко Каіну: гдѣ есть Авель братъ твой: И рече: не вѣмъ; еда стражъ брату моему есмь азъ?" (Быт. IV, 9). Послѣ того какъ солидарность рода человѣческаго была нарушена чувствомъ ревнивой злобы и дѣломъ убійства, она прямо отрицается сознательною мыслію и словомъ, возводится такъ-сказать въ принцип: „еда стражъ брату моему есмь азъ?" Здѣсь важно не столько сокрытіе убійства, сколько скрытое оправданіе его чрезъ *отрицаніе солидарности* между убійцею и убитымъ. „И рече Господь: что сотворилъ еси сіе? Гласъ крове брата твоего вопіетъ ко Мнѣ отъ земли". (Быт. IV, 10). Если порвана связь человѣка съ человѣкомъ, то какъ устоитъ связь человѣка съ землею? „И нынѣ проклятъ ты на земли, яже разверзе уста своя, пріяти кровь брата твоего отъ руки твоея. Егда дѣлаеши землю, и не приложитъ силы своея дати тебѣ: стеня и трясыйся будеши на земли". (Быт. IV, 11, 12). Что же? Не должна ли за первымъ убійствомъ слѣдовать и первая казнь? Такъ по человѣчески, но „Господь Богъ: не тако: всякъ убивый Каіна седмижды отмстится". (Быт. IV, 15). Злобный духъ Каина перешедшій и къ потомкамъ его (Ламехъ, хвалящійся убійствомъ) не помѣшалъ этому злому роду положить первыя основанія цивилизаціи. Уже Каинъ, когда его семья стала размножатчся „бѣ зиждяй градъ; и именова градъ во имя (старѣйшаго) сына своего, Енохъ". (Быт. IV, 17). Изъ сыновей упомянутаго Ламеха одинъ явился родоначальникомъ инструментальной музыки, другой же былъ первый „млатобіецъ, ковачъ мѣди и желѣза". (Быт. IV, 21, 22).

Въ Каинѣ и родѣ его было подорвано нравственное начало человѣческой жизни — взаимная любовь и солидарность, но это нисколько не мѣшало ихъ союзному жительству ради общаго интереса: уже Каинъ заранѣе боялся за свою одинокую жизнь, его потомство въ крѣпкомъ союзѣ должно было искать безопасности, съ этою же цѣлію необходимъ былъ и градъ: хищники и наглые обидчики, какъ Ламехъ, должны были ограждать себя отъ мщенія обидимыхъ; да и для самыхъ успѣховъ вещественной цивилизаціи, городскаго промышленнаго быта люди нуждались болѣе въ пытливомъ и изобрѣта-

тельномъ умѣ, нежели въ добрыхъ чувствахъ и праведной жизни. Поэтому неудивительно, что первымъ носителемъ человѣческой культуры и гражданственности былъ проклятый Каинъ со своимъ достойнымъ потомствомъ. Къ тому же Каиниты были прямо вынуждены избрать исскуственную жизнь города послѣ того, какъ братоубійство навлекло заклятіе свыше на ихъ природную земледѣльческую жизнь: „Егда дѣлаеши землю, и не приложитъ силы своея дати тебѣ: стеня и трясыйся будеши на земли".

Природа человѣческая, пошедшая *своимъ* путемъ вмѣсто пути Божія, дала свою первую отрасль въ родѣ Каиновомъ. Начало этой отрасли есть себялюбіе, продолженіе — ревность и злоба, конецъ — убійство. Что можетъ быть естествнннѣе для человѣка, какъ себялюбіе? И однакоже этотъ естественный и человѣчный мотивъ, будучи предоставленъ собственному ходу, естественно приводитъ къ дѣлу несомнѣнно противуестетвенному — къ убјйству человѣка человѣкомъ; и кто не хочетъ этого противуестественнаго дѣла, тотъ долженъ ограничить естественное чувство себялюбія, признать надъ собою высшій законъ, призвать имя Господне. Человѣчество познавъ на опытѣ свое зло можетъ обратиться къ добру Божію. „И Сиѳу быстч сынъ, именова же имя ему Еносъ; сей упова призывати имя Господа Бога. (Быт. IV, 26)[1].

Но если родъ Сиѳовъ призывая имя Господа Бога и самъ заслуживши имя сыновъ Божіихъ сохранилъ себя отъ духа злобы и убійства, то въ немъ за то скоро проиэрасла другая отрасль ↄрѣховнаго древа, какъ читаемъ оъ этомъ въ шестой главѣ Бытія: „И бысть егда начаша человѣцы мнози бывати на земли, и дщери родишася имъ: Видѣвше же сынове Божіи дщери человѣчи, ако добры суть, пояша себѣ жены отъ всѣхъ, яже избраша" (Быт. IV, 1, 2). Вотъ начало и опять таки, что можетъ быть естественнѣе такого начала? Видѣвше яко добры, пояша, яже избраша. Повидимому прямое удовлетвореніе самаго естественнаго человѣческаго чувства. А вотъ и конецъ: „Растлѣся же земля предъ Богомъ, и наполнися земля неправды. И видѣ Бог землю, и бѣ растлѣнна: яко растли всяка плоть путь свой на земли. И рече Богъ Ною: конецъ всякаго человѣка пріиде предъ Мя, яко исполнися земля неправды отъ нихъ: и се азъ погублю ихъ и землю" (Быт. IV, 11—13).

[1] **Въ еврейскомъ: тогда начали называть по имени Ягвэ.**

V

Духъ злобы и убійства нарушилъ единство и солидарность въ человѣчествѣ, раздѣлилъ его на два чуждыхъ другъ другу рода, на два враждебные стана: и вотъ происходитъ попытка вернуться къ единству, но не во емя единаго Господа Бога и не чрезъ установленіе братолюбивыхъ отношеній, а на основаніи плотской страсти, чрезъ физическое смѣшеніе. Этимъ человѣчество вступаетъ на путь разврата, который оказывается для него еще болѣе гибельнымъ, чѣмъ путь злобы и убійства. Развратъ былъ тутъ уже и въ началѣ, хотя не столь замѣтный: сыны Божіи соединяются съ дщерями человѣческими единственно ради ихъ красоты и притомъ берутъ всѣхъ, кого хотятъ. Но разъ допустивъ такое ничѣмъ неограниченное удовлетвореніе чувственныхъ склонностей, человѣкъ неизбѣжно идетъ далѣе и все глубже и глубже погрязаетъ въ безднѣ всякихъ мерзостей, о которыхъ Библія говоритъ здѣсь своимъ умолчаніемъ сильнѣе всякихъ описаній. То, что мы знаемъ изъ языческихъ писателей о мендесскомъ козлѣ, о священныхъ змѣяхъ и т. д. составляетъ лишь слабый остатокъ тѣхъ дѣяній, для смытія которыхъ и потопъ едва оказался достаточнымъ. Тѣмъ не менѣе на первый взглядъ кажется непонятнымъ, почему братоубійство Каина и насилія его потомковъ не погубили ихъ на землѣ, тогда какъ за смѣшеніе сыновъ Божіихъ съ дщерями человѣческими и они и весь окружающій ихъ земной міръ былъ обреченъ на погибель. Дѣло въ томъ, что братоубійственная злоба, извращая духовное начало въ человѣкѣ, не уничтожаеть однако его духовнаго характера и оставляетъ ему возможность обрашенія; себялюбіе и злоба суть всетаки душевныя силы, которыя поднимаютъ человѣка надъ грубо-матеріальнымъ существованіемъ, сосредоточиваютъ его въ себѣ, не позволяютъ ему расплыться въ потокѣ природныхъ явленій. Напротивъ, чувственный развратъ, дошедшій до своихъ крайнихъ предѣловъ и всецѣло овладѣвшій человѣкомъ, отнимаетъ у него самый его духовный характеръ, лишаетъ его внутренней силы: здѣсь духовная сторона человѣка поглощается плотскою, человѣкъ весь становится плотью. „И рече Господь Богъ: не имать Духъ Мой пребывати въ человѣцѣхъ сихъ во вѣкъ, *зане суть плоть*“ (Быт. IV, 3). Злоба есть нарушеніе нравственнаго закона въ духѣ человѣческомъ и ведетъ къ гибели духовной; развратъ же сверхъ того нарушаетъ законъ

и въ самой жизни природной и потому ведетъ къ гибели физической. Дѣла человѣческой злобы возстановляютъ земную природу противъ человѣка, дѣла противуестественнаго разврата оскверняютъ и самую природу: тутъ и она участвуетъ въ преступленіи, а потому и въ гибели человѣка. „И рече Богъ: потреблю человѣка, его же сотворихъ, отъ лица земли, отъ человѣка даже до скота, и отъ гадъ даже до птицъ небесныхъ (Быт. VI, 7). И далѣе: „Азъ же се наведу потопъ, воду на землю погубити всяку плоть, въ неи же есть духъ жизни подъ небесемъ, и елика суть на земли скончаются“ (Быт. VI, 17).

Отъ этой гибели спасается только тотъ, кто повѣрилъ слову Божію и *создалъ ковчегъ не по собственному усмотрѣнію, а согласно положительнымъ указаніямъ свыше.* Отъ растлѣнія и гибели допотопнаго міра родоначальники новаго человѣчества спасены *вѣрою и послушаніемъ* (Быт. VI, VII, VIII). Спасенный своею вѣрностью теократическому пути вѣры и добровольнаго послушанія, Ной и по выходѣ изъ ковчега даетъ свидѣтельство этой своей вѣрности, начиная свою новую жизнь торжественнымъ жертвоприношеніемъ Богу. „И созда Ное жертвенникъ Господеви; и взя отъ всѣхъ скотовъ чистыхъ и отъ всѣхъ птицъ чистыхъ и вознесе во всэсожженіе на жертвенникъ“ (Быт. VIII, 20). И завѣтъ заключенный при этомъ между Богомъ и родомъ Ноевымъ имѣетъ своимъ основаніемъ въ человѣкѣ ту же вѣру и послушаніе, а не самочинную добродѣтель человѣческую. Ибо всевѣдѣнію Божію явно было, что и послѣ потопа люди добродѣтельными не будутъ: „И рече Господь Богъ — не приложу ктому прокляти землю за дѣла человѣческая: зане *прилѣжитъ помышленіе человѣку прилѣжно на злая отъ юности его:* не приложу убо ктому поразити всяку плоть живущую, якоже сотворихъ“ (Быт. VIII, 21). Люди и народы не будутъ избавлены отъ возмездія за свои беззаконія, но это возмездіе, ради вѣры и послушанія избранныхъ, не будетъ уже принимать размѣровъ всеобщаго бѣдствія, не будетъ нарушать обычнаго теченія земной жизни: „Во вся дни земли сѣятва и жатва, зима и зной, лѣто и весна, день и нощь не престанутъ“ (Быт. VIII, 22).

VI

Потопъ покрылъ первыя чудовищныя проявленія человѣческой злобы и разврата, уничтожены „исполини, иже отъ вѣка, человѣцы именитіи“ (Быт. VI, 4). Менѣе сильные и исполинскіе Ноахиты, спасенные вѣрою и послушаніемъ своего родоначальника, вынесли изъ ковчега на омытую землю тѣ же сѣмена злобы и разврата (Хамъ и Ханаанъ), но уже значительно ослабленныя и смягченныя — они уже не дадутъ древу познанія добра и зла такихъ огромныхъ отраслей, какія погибли въ потопѣ. Но если люди послѣ потопа не могли соперничать со своими исполинскими предками въ дѣлахъ злобы и разврата, приведшихъ допотопный міръ къ физической гибели, за то этимъ новымъ людямъ предстояло произрастить новую отрасль роковаго древа — въ грѣхѣ самомнѣнія и заблужденія ума, откуда произошло раздробленіе единаго человѣчества на множество чуждыхъ и не понимающихъ другъ друга частей. „И бѣ вся земля устнѣ единѣ, и гласъ единъ всѣмъ. И бысть внегда поити имъ отъ востокъ, обрѣтоша поле въ земли Сеннаарстѣй, и вселишася тамо. И рече человѣкъ ближнему своему: пріидите, сотворимъ плінѳы и испечемъ ихъ огнемъ. И бысть имъ плінѳа въ камень, и бреніе вмѣсто мѣла. И рекоша: пріидите, созиждемъ себѣ градъ и столпъ его же верхъ будетъ даже до небесе: и сотворимъ себѣ имя, прежде неже разсѣятися намъ по лицу всея земли. И сниде Господь видѣти градъ и столп, его же созидаше сынове человѣчестіи. И рече Господь: се родъ единъ, и устнѣ единѣ всѣхъ, и сіе начаше творити: и нынѣ не оскудѣютъ отъ нихъ вся, елика аще восхотятъ творити. Пріидите, и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ да не услышатъ кіждо гласа ближняго своего. И разсѣя ихъ оттуду Господь по лицу всея земли, и престаша зиждуще градъ и столпъ. Сего ради наречеся имя его смѣшеніе, яко тамо смѣси Господь устна всея земли, и оттуду разсѣя ихъ Господь по лицу всея земли“ Быт. XI, 1—9).

Первый городъ до потопа былъ основанъ братоубійцею Каиномъ изъ страха передъ мнимыми врагами, а первый городъ послѣ потопа предпринятъ столпотворителями вавилонскими и послужилъ началомъ распаденія и розни въ человѣческомъ родѣ. Для созиданія этого новаго града люди стали употреблять вмѣсто натуральнаго камня и мѣла самодѣльные кирпичи и

искуственный цементъ. Объ этомъ упомянуто вѣроятно для символическаго указанія на соотвѣтственную внутренюю перемѣну ихъ настроенія: вмѣсто твердой вѣры и простаго послушанія Богу въ нихъ стали дѣйствовать человѣческое самомнѣніе и лукавые разсчеты. Еще яснѣе знаменательность самаго ихъ предпріятія. Градъ — это выраженіе — внѣшняго житейскаго соединенія людей вмѣсто внутренняго единства; столпъ, его же верхъ будетъ даже до небесе, это возвышеніе вещественной силы вмѣсто высоты духовной идеи. Ясенъ и смыслъ словъ Господнихъ (ср. Библ. III, 22): еслибы единство тогдашняго человѣчества пребывало истиннымъ, теократическимъ, основаннымъ на общей вѣрѣ и единодушномъ послушаніи Божьимъ заповѣдямъ, то оно заслуживало бы благословенія и помощи свыше; но такъ какъ единеніе человѣчества стало ложнымъ, исключительно внѣшнимъ, стало опираться на самомнѣніе и тщеславіе человѣческое, то еслибы даже такое единство и могло сохраниться, оно лишь усилило бы худую сторону человѣчества, умножило бы его средства на зло. Когда люди стали соединяться въ духѣ лжи, тогда духъ истины долженъ былъ проявиться въ ихъ раздѣленіи. При данныхъ условіяхъ распаденіе человѣчества было меньшимъ зломъ. Это распаденіе къ тому же стало неизбѣжнымъ, какъ только связь единодушія замѣнилась связью по разсчету. Разсчетъ же этотъ оказался вполнѣ ложнымъ, ибо онъ былъ основанъ на томъ коренномъ заблуждніи ума, будто силы человѣческія могутъ сами по себѣ что-нибудь сдѣлать, и будто дѣло рукъ человѣческихъ можетъ замѣнить собою священную и таинственную сущность истинной жизни. Но какъ наступленіе потопа было обусловлено размноженіемъ „именитыхъ исполиновъ", т.-е. людей, у которыхъ не только сила плоти взяла перевѣсъ надъ силой духа, но которые стали гордиться и славиться этою своею грубою силой; такъ и разсѣяніе языковъ произошло не столько отъ людскаго заблужденія, сколько отъ превознесенія людей въ ихъ заблужденіи.

Съ утратою общаго сознанія и взаимнаго пониманія человѣчество перестало явно существовать какъ живое единство и замѣнилось отдѣльными народами или языками, ходящими по путямъ своимъ Отсюда пошло *язычество,* повторившее съ меньшею силою, но съ большимъ разнообразіемъ тѣ мерзости духа и плоти, что погубили міръ допотопный и приложившее

къ нимъ новыя *заблужденія ума.* Ибо какъ исходная точка при раздѣленіи языковъ была ложь, такъ и пути ихъ оказались путями заблужденія.

VII

Человѣкъ при своемъ грѣхопаденіи не отказывался отъ высшей своей цѣли — отъ совершеннаго богоподобія; онъ только рѣшился идти къ этой цѣли своимъ лукавымъ путемъ вмѣсто прямаго пути Божія, онъ только предпочелъ свою низменную гордыню смиренной высотѣ добровольнаго и довѣрчиваго послушанія заповѣдямъ Божіимъ. Послѣдующій опытъ не замедлилъ обнаружить, куда ведетъ этотъ своевольный человѣческій путь. Уже перваго сына человѣческаго этотъ путь привелъ къ злобному пролитію родной крови, возмутившему самую землю; дальнѣйшихъ потомковъ адамовыхъ тотъ же путь привелъ къ плотскому разврату, растлившему и погубившему все допотопное образованіе; наконецъ и уцѣлѣвшее отъ этого растлѣнія и гибели человѣчество тотъ же роковой путь чрезъ заблужденіе высокомѣрнаго и тщеславнаго ума привелъ къ распаденію и разсѣянію по землѣ въ видѣ множества чуждыхъ другъ другу языковъ.

Вмѣсто довѣрія высшему Разуму избравши собственный реальный опытъ, человѣчество на реальномъ опытѣ познало, въ чемъ для него зло, а именно въ своеволіи, въ отверженіи теократіи, въ слѣдованіи *своему пути,* онъ же обнаружился какъ путь *злобы и убійства,* какъ путь *растлѣнія и гибели,* какъ путь *заблужденія и розни.*

Человѣчество вызвало противъ себя и противъ пути своего всѣ три свидѣтельства, свидѣтельствующія на землѣ (1 посл. Іоанна, V, 8): *свидѣтельство крови* — въ братоубійствѣ Каиновомъ, свидѣтельство *воды*[1] — въ потопѣ и свидѣтельство *духа* — въ смѣшеніи и разсѣяніи языковъ.

Подъ конецъ, идя своимъ путемъ человѣчество вмѣсто того, чтобы усилить и возвеличить себя, вовсе перестало существовать какъ единое живое тѣло.

Но вмѣстѣ со зломъ и обманомъ человѣческаго своеволія обнаруживалось на землѣ противуположное добро и истина возстановляемой теократіи. Какъ рядомъ съ безумнымъ и злоб-

---

[1] **Вода** символически означаетъ между прочимъ **матерьяльное** или плотское начало, также какъ **кровь** означаетъ душу.

нымъ высокомѣріемъ рода Каинова нашлись люди „уповавшіе призывати имя Господа Бога“; какъ среди предпотопнаго растлѣнія Богу возможно было чрезъ послушную вѣру одного праведника создать ковчегъ вселенскаго спасенія, такъ и послѣ того на распутіи языковъ Богъ нашелъ себѣ человѣка вѣры и послушанія, который не захотѣлъ ходить путями язычниковъ и сталъ родоначальникомъ грядущаго человѣчества.

Съ Аврамомъ — этимъ *третьимъ* (послѣ Сиѳа и Ноя) *отцомъ вѣрующихъ* судьбы теократіи принимаютъ новый оборотъ Владычественная связь Бога съ человѣками, нарушенная но не уничтоженная грѣхопаденіемъ, сосредоточивается въ избранномъ родѣ друга Божія, чтобы приготовить себѣ здѣсь новое и полнѣйшее проявленіе въ совершенномъ послушаніи новаго Адама; чтобы добровольная *кровь* новаго Авеля изгладила съ возмущенной земли Каиново проклятіе; чтобы благодатная *вода* крещенія очистила то, чего не могли омыть губительныя воды потопа; чтобы животворящій *духъ* Божій въ день новозавѣтной пятидесятницы собралъ всѣ, нѣкогда духомъ гнѣва Господня разсѣянные, языки вокругъ единаго, святаго, апостольскаго собора и упразднилъ высокоумную вавилонскую разноголосицу простымъ гласомъ единой истинной вѣры въ устахъ верховнаго апостола.

VIII

Послѣ того какъ попытка создать всемірную культуру на основѣ *человѣческаго совѣта* рушилась вслѣдствіе разномыслія, перешедшаго въ разноязычіе, разсѣянные обломки распавшагося человѣчества стали собираться по частямъ силою *человѣческой власти*. Эта власть впервые возникла въ племени Хама, о внукѣ котораго (черезъ Куша) Нимродѣ говорится еще ранѣе вавилонскаго столпотворенія, что онъ тотъ, который началъ быть *сильнымъ на землѣ (гиббор баарец)*. Принципъ этой насильственной власти есть завзеваніе, и всѣ преемники Нимрода, великаго хищника, стараются путемъ войны все больше и больше распространить свои царства, покоряя и истребляя народы, строя и разрушая города. Всѣ эти звѣроподобные ловцы, охотясь на землѣ за звѣрями и превращая народы въ стада ручныхъ животныхъ, даже въ самомъ небѣ видѣли и боготворили только звѣрей, астральныя силы въ зооморфической оболочкѣ. И въ самомъ дѣлѣ натуральное человѣчество со

всѣми своими богами, внѣ истинной теократической связи, является только усовершенствованной формой животнаго царства. По этому не случайно Св. Писаніе представляетъ великія монархіи язычества въ образѣ звѣриномъ. Но въ этомъ мірѣ сильныхъ, мудрыхъ и красивыхъ звѣрей Духъ Божій ищетъ человѣка, среди безсловесной въ своемъ разноязычіи толпы единому слову Божію нужно только одно существо, которое можетъ Ему отвѣтить и сочетать съ Его силою свою свободу. Въ то время какъ все человѣчество стало дѣлиться на ловцевъ и ловитву, на хищныхъ звѣрей и на домашній скотъ, только тотъ, оставался настоящимъ человѣкомъ и могъ вступить въ богочеловѣческое сочетаніе, кто не принадлежалъ ни къ той ни къ другой половинѣ человѣчества, кто не былъ сильнымъ супротивъ Бога (гиббор лифней Ягвэ) и не былъ слабымъ передъ людьми Нуженъ былъ человѣкъ покорный слову Божію, но не хотящій поклоняться ни звѣроподобнымъ царямъ на землѣ, ни звѣрообразнымъ богамъ на небѣ. И вотъ во время основанія первой великой азіатской монархіи, когда изъ восточной страны Эламъ (часть Мидіи), изъ города Сузъ другой по Нимродѣ могучій ловецъ Кедаръ-Накунта пришелъ и уловилъ себѣ всю Халдею, а послѣ него царь Кедаръ-Лаомеръ началъ распространять свое владычество на всю переднюю Азію до моря къ западу и до аравійскихъ пустынь къ югу, одновременно съ этимъ основаніемъ чрезъ насиліе и войну перваго великаго царства звѣрино-человѣческаго, полагается и первое основаніе царства богочеловѣческаго чрезъ мирный и свободный завѣтъ истиннаго Бога съ истиннымъ человѣкомъ. Не желая подчиниться чужой власти семья свободныхъ кочевниковъ двинулась изъ Ура халдейскаго на сѣверъ въ арамейскій Харранъ. Въ этой семьѣ верховный зодчій выбралъ Себѣ первый живой *камень* для своего всемірнаго храма.

„И рече Господь Авраму: изыди отъ земли твоея, и отъ рода твоего, и отъ дома отца твоего, и иди въ землю, юже ти покажу. И сотворю тя въ языкъ велій, и благословлю тя, и возвеличу имя твое, и будеши благословенъ. И благословлю благословящыя тя, и кленущыя тя проклену: *и благословятся о тебѣ вся племена земная*. И иде Аврамъ, якоже глагола ему Господь“ (Бытія XII, 1—4).

Словомъ Божіимъ къ Авраму начинается дѣло теократіи въ установившемся (послѣ потопа и раздѣленія языковъ) земномъ мірѣ. И тутъ слѣдуетъ поставить: въ началѣ было Слово. Это слово было *къ одному,* но *обо всѣхъ.* „*И благословятся о тебѣ вся племена земная*". Избирается одинъ, но не въ обиду другимъ, а для ихъ благословенія. Избирается одинъ изо всѣхъ, но ради всѣхъ. Слѣдуетъ ли считать несправедливостью, что въ кругѣ только одна точка есть центръ? Не обидно ли это для точекъ окружности? Но еслибы не было единаго средоточія, то гдѣ была бы вся окружность?

И благословятся о тебѣ вся племена земная. Вотъ гдѣ вся сила библейскаго откровенія. Сказано: *благословятся* и благословились. Рече — и бысть. Бысть — черезъ двѣ тысячи лѣтъ: столько времени потребовалось для свободы человѣческой, которая стоитъ между истиною обѣщающаго и всемогуществомъ исполняющаго. Если въ обѣтованіи сказалось Слово Божіе, то исполненіе есть Его *вочеловѣченіе.* То самое Слово, что прозвучало въ началѣ Ветхаго Завѣта, оно же *плоть бысть* въ началѣ Завѣта Новаго.

И благословятся о тебѣ вся племена земная. Вотъ настоящая печать и подпись вѣчнаго Царя на этой первой ветхозавѣтной грамотѣ. Этой печати и подписи не вытравятъ всѣ ѣдкіе составы отрицательной библейской критики. Станемъ на почву такой критики. Допустимъ, что книга Бытія не есть откровеніе Божіе записанное Моисеемъ, допустимъ, что она вмѣстѣ съ большинствомъ прочихъ ветхозавѣтныхъ книгъ составлена Ездрою или даже еще позднѣе — во времена Маккавеевъ. Во всякомъ случаѣ книга эта написана за нѣсколько сотъ лѣтъ до распространенія христіанства. Какимъ же образомъ попало въ нее то обѣтованіе, что о Авраамѣ и его сѣмени благословятся *всѣ племена земныя?* Что̀ такое было сѣмя Авраамово во времена Ездры и Маккавеевъ? *Въ чемъ* тогда благословлялись всѣ племена земныя? Какой реальный смыслъ могло имѣть въ то время самое представленіе о какомъ-то общемъ для всѣхъ племенъ земныхъ, о какомъ-то *всечеловѣческомъ* благословеніи? Мы нынѣ видимъ и знаемъ, что обѣтованіе, данное Аврааму въ темной книгѣ темнаго еврейскаго народа, блестящимъ образомъ исполнилось на сценѣ всемірной исторіи. Я имѣю здѣсь въ виду не одну только христіанскую идею о всеобщемъ благословеніи и возстановленіи

человѣчества въ Іисусѣ Христѣ, Сынѣ Божіемъ и истинномъ сѣмени Авраамовомъ; я остаюсь пока на почвѣ раціонализма Но и на этой почвѣ нельзя же отрицать всемірно-историческаго значенія христіанства и мусульманства — двухъ религій, связывающихъ свою истину съ вѣрою Авраама и съ данными ему обѣтованіями. Теперь я спрашиваю: кто и какъ во времена Ездры, или Маккавеевъ могъ предвидѣть появленіе и распространеніе христіанства и мусульманства, благодаря которымъ имя и личность Авраама получила дѣйствительно всемірно-историческое значеніе, или говоря библеискимъ языкомъ, о немъ благословились всѣ племена земныя? Если библейскій Авраамъ есть миѳъ, то странно и необъяснимо, какимъ образомъ составители этого миѳа, темные евреи, такъ хорошо предвидѣли, что этому миѳу повѣритъ весь свѣтъ, и заранѣе вложили въ свою выдумку предсказаніе о ея великомъ успѣхѣ и универсальномъ значеніи, что и сбылось потомъ черезъ много вѣковъ.

„И благословятся о тебѣ вся племена земная". Если эти слова принадлежали одной изъ тѣхъ древнихъ легендъ, которыми (по предположенію критиковъ) пользовались позднѣйшіе составители Библіи, то спрашивается, чѣмъ такая легенда отличается отъ пророчества или откровенія? У маленькаго полудикаго народца слагается, всѣми принимается и усваивается легенда не только выражающая съ полною ясностью универсальную идею, но и содержащая въ себѣ предсказаніе всемірно-историческаго значенія, которое и исполняется черезъ двѣ тысячи лѣтъ послѣ возникновенія этой легенды. Вотъ легенда, которая по праву можетъ называться Словомъ Божіимъ. Если же это предсказаніе приписывать не древней легендѣ, а позднѣйшей редакціи ветхозавѣтныхъ книгъ, то кто же именно могъ выдумать это предсказаніе о всечеловѣческомъ благословеніи? Не Ездра ли, для котораго чужія племена были мерзостью, Ездра, заставившій вернувшихся изъ плѣна іудеевъ прогнать ихъ иноплемеменныхъ женъ и родившихся отъ нихъ дѣтей? Или быть-можетъ это Авраамово обѣтованіе съ его универсализмомъ выдумано кѣмъ-нибудь изъ сподвижниковъ Маккавеевъ во время напряженнѣйшей національной борьбы за исключительность народнаго бытія евреевъ? Вѣдь именно къ этимъ двумъ эпохамъ Ездры и Маккавеевъ относится окончательная редакція еврейской Би-

бліи. Безъ сомнѣнія и въ эти эпохи были между евреями отдѣльные люди причастные широкому универсализму великихъ израильскихъ пророковъ; но если одинъ изъ такихъ людей и могъ выдумать вселенское обѣтованіе, данное будто бы праотцу Аврааму, то какимъ же образомъ эта выдумка новѣйшаго происхожденія и по характеру своему шедшая въ разрѣзъ съ господствующимъ направленіемъ того времени была принята Ездрою и Маккавеями въ составъ самой *торы* какъ подлинное и первоначальное откровеніе Божіе? Вѣдь согласно отрицательной критикѣ, эти составители Библіи, если и не сами все выдумали, то во всякомъ случаѣ съ полной свободой распоряжались текстомъ Писанія. Но положимъ они не досмотрѣли, положимъ, это простая случайность. Но что́ же сказать о всемірно-историческомъ *исполненіи* этихъ случайныхъ словъ? Эта вторая случайность отнимаетъ всякое вѣроятіе у первой. На самомъ дѣлѣ исполненіе этихъ словъ, — собраніе всѣхъ дѣйствующихъ во всемірной исторіи племенъ подъ знамя Авраамовой вѣры, подъ водительствомъ сѣмени Авраамова (чрезъ Израиля, отъ котораго по плоти Христосъ, а также до времени и чрезъ Измаила) это величественное дѣйствіе на пространствѣ всей земли и въ теченіе тысячелѣтій пяти словъ сказанныхъ полудикому арамейцу въ невѣдомой степи — есть прямое чудо. Но именно потому, что эти пять словъ: *веніброку беха́ коль мишпехо́т гаадама́* дѣйствительно суть слова Божіи, чудо ихъ исполненія (фактически несомнѣнное) оказывается полнымъ смысла и великаго значенія, какъ явное свидѣтельство о всесильной истинѣ, правящей міромъ.

IX

Избраніе Авраама въ родоначальники возстановляемой на землѣ теократіи не имѣло въ себѣ никакой *исключительности*, ибо о немъ благословятся *вся* племена земная. Это избраніе не имѣло въ себѣ также ничего *произвольнаго* и пристрастнаго, ибо оно было обусловлено опредѣленнымъ требованіемъ, исполненіе котораго показывало въ Авраамѣ способность стать во главу теократическихъ судебъ человѣчества. „*И* рече Господь Аврааму: *изыди* отъ земли твоея и отъ рода твоего, и отъ дому отца твоего, и *иди* въ землю юже ти покажу. *И иде* Авраамъ, якоже глагола ему Господь“. Вотъ основаніе для избранія, вотъ начало теократіи — начало богочеловѣческое, —

свободное взаимодѣйствіе между Творцемъ и твореніемъ. Чтобы Богъ дѣйствовалъ въ мірѣ не какъ сила, а какъ власть, нужно чтобы была въ мірѣ воля свободно покорная этой власти, нужно живое лицо, добровольно отдающееся высшему руководительству. Къ свободной волѣ Авраама обращается слово Божіе съ требованіемъ самостоятельнаго хотя и не самочиннаго дѣйствія: *изыди*, и опять: *иди. Изыди отъ земли твоея* Первое требованіе Божіей власти, первое условіе теократіи со стороны человѣка есть *жертва.* Человѣкъ долженъ отречься отъ своего, пожертвовать высшему духовному началу свои природныя связи. Изыди отъ земли твоея, и не только отъ земли, какъ своего природнаго мѣста, но и отъ своего природнаго происхожденія: *и отъ рода твоего.* И не только общую родовую связь долженъ ради высшей цѣли порвать избранникъ Божій, но и болѣе частную и внутреннюю связь семейную: *и отъ дому отца твоего.* Но жертва истинному Богу существенно отличается отъ жертвъ идольскихъ. Богъ Авраамовъ не завидуетъ благополучію своего служителя и не требуетъ отъ него безплодныхъ лишеній и страданій. Жертва есть только начало, а конецъ есть милость. Жертва естьтолько первая необходимая ступень, чтобы подняться въ царство благодати. Истинная цѣль, то, чего собственно хочетъ Богъ, есть не жертва, а милость: „Милости хощу, а не жертвы“. Это сказано послѣ, но уже и тутъ при первомъ требованіи Божіей власти не скрыто и то, для чего дѣлается это требованіе. Библейское самопожертвованіе никогда не имѣло того отрицательнаго характера, который свойственъ языческому аскетизму (особенно въ Индіи). Истинная теократія съ самаго начала ставитъ для человѣка положительныя цѣли и даетъ ему радостныя обѣтованія. Уйди изъ земли твоей и иди въ ту лучшую землю, которую Господь тебѣ укажетъ. Отдѣлись отъ рода твоего, чтобы ставши родоначальникомъ сыновъ Божіехъ, чрезъ это спасти и свой родъ. Оставь домъ отца твоего, чтобы основать домъ Отца Небеснаго для вѣчнаго пристанища всѣмъ земнымъ отцамъ. Другими словами: оставь твое худое, малое, гибнущее, чтобы получить и для себя и для всѣхъ наслѣдіе Божіей благодати, великое и вѣчное. Вотъ жертва въ истинной теократіи; жертва не противорѣчащая милости, а служащая для нея основаніемъ.

И сотворю тя въ языкъ велій. Это есть только первое и меньшее изъ обѣтованій, не отличающее Авраама отъ многихъ другихъ естественныхъ родоначальниковъ великихъ народовъ Поэтому слово Божіе не останавливается на этомъ и переходитъ къ особенному благословенію Авраама какъ перваго представителя вселенской теократіи надъ раздѣлившимся человѣчествомъ. *И благословлю тя.* Еслибы благословеніе Авраама состояло только въ томъ, что изъ него произойдетъ великій народъ, о чемъ толчко-что изрекло слово Божіе, то не зачѣмъ было бы *послѣ* этого опредѣленнаго указанія, помѣщать неопредѣленное благословеніе Но здѣсь разумѣтся нѣчто новое и особое сверхъ прежняго. *И возвеличу имя твое.* Имя Авраама не перешло въ имя народа происшедшаго отъ него, слѣдовательно здѣсь разумѣется не національное величіе евреевъ, а особое личное преимущество самого Авраама: *и будеши благословенъ.* Но это личное преимущество или благословеніе Авраама имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщее значеніе; оно распространяется на всѣхъ людей, которые соединятся съ Авраамомъ въ духѣ и истинѣ независимо отъ плотскаго происхожденія: *и благословлю благословящыя тя, и кленущыя тя проклену.* И наконецъ, чтобы не оставалось уже никакого сомнѣніи во вселенскомъ значеніи этихъ обѣтованій они заключаются прямымъ утвержденіемъ: *и благословятся о тебѣ вся племена земная.*

Для основанія вселенской теократіи изъ среды раздѣленныхъ языковъ былъ избранъ человѣкъ, обладавшій въ высшей степени теократическими добродѣтелями. Я говорю *теократическими,* а не добродѣтелями вообще, ибо нѣтъ ни малѣйшаго основанія предполагать или требовать для первоначальныхъ избранниковъ Божіихъ полноты нравственнаго совершенства. Еслибы въ самомъ началѣ исторіи насъ встрѣчала полная чистота, непрочность и совершенство, тогда не было бы и надобности въ длинномъ процесѣ теократическаго воспитанія, исправленія и исцѣленія Теократія какъ *богочеловѣческое* сочетаніе имѣетъ дѣло съ дѣйствительнымъ человѣкомъ, рожденнымъ и пребывающимъ въ грѣхѣ. Съ этимъ человѣкомъ для спасенія и исцѣленія его заключается обоюдный богочеловѣческій завѣтъ или договоръ, требующій отъ самого человѣка только желанія спастись и довѣрія къ спасающему. Съ непорочными существами Богу не для чего заключать завѣта, ан-

гелы не нуждаются для себя въ такой теократіи. Священное Писаніе *прежде всего правдиво:* оно показываетъ земныхъ избранниковъ Божіихъ такими, какими они были на самомъ дѣлѣ, показываетъ ихъ живыми людми съ плотью и кровью, а нерѣдко и съ грязью земною. Впрочемъ противникамъ библейской истины угодить невозможно; ибо все человѣческое въ Библіи они порицаютъ какъ грубое и дикое, а все божественное отвергаютъ какъ фантазію и вымыселъ Мы же находимъ въ этихъ священныхъ сказаніяхъ всю богочеловѣческую правду съ обѣихъ ея сторонъ и въ этомъ неразрывномъ сочетаніи божественной и человѣческой стихій видимъ все величіе и весь смыслъ библейской исторіи.

Но если теократія беретъ своихъ избранниковъ со всѣми ихъ человѣческими грѣхами, то конечно не на этихъ грѣхахъ основываетъ она свое дѣло. Основаніемъ теократіи въ человѣкѣ служить то, что мы назвали теократическими добродѣтелями. Эти добродѣтели не уничтожаютъ совершенно въ избранникѣ Божіемъ слабостей и пороковъ человѣческой природы, но подчиняютъ ихъ высшей цѣли, не позволяютъ имъ получить верхъ въ жизни этого избранника, такъ что *общій смыслъ его жизни* оказывается въ положительномъ согласіи съ волей Божіею въ данный моментъ теократическаго развитія.

Мы знаемъ, что Божественное начало проявляется въ теократіи какъ высшая *власть,* какъ безусловный *авторитетъ* и какъ совершенный *совѣтъ* Соотвѣтственно этому отъ человѣка теократія требуетъ прежде всего добровольнаго *послушанія,* чтобы служить власти Божіей, требуетъ сознательной *вѣры,* чтобы пользоваться божественнымъ авторитетомъ, требуетъ наконецъ *ревности* къ дѣлу Божію, чтобы положительно участвовать въ совѣтѣ Божіемъ и свободно содѣйствовать исполненію судебъ Божіихъ въ правленіи міромъ. Итакъ, послушная воля, вѣрующій умъ и сердце исполненное религіозною ревностью, т.-е. ревностью къ славѣ Божіей и къ спасенію людей — вотъ три теократическія качества или добродѣтели, которыя должны господствовать въ характерѣ избранниковъ Божіихъ и несмотря на частныя проявленія страстей и грѣховъ человѣческихъ давать цѣлой ихъ жизни высокое и священное значеніе. Сущность всѣхъ трехъ теократическихъ добродѣтелей сводится первоначально къ одному: къ способности самопожертвованія. Теократическій человѣкъ долженъ прежде всего сво-

бодно жертвовать своею волею въ послушаніи, своимъ умомъ — вѣрѣ; и всею своею жизнью — для дѣла Божія. Эта жертва не есть какъ сказано цѣль сама для себя, но лишь необходимое основаніе теократіи, и способность къ такому самопожертвованію въ томъ или другомъ человѣкѣ есть первое условіе для его дѣятельнаго участія въ теократическихъ судьбахъ міра. Съ этой точки зрѣнія мы теперь и разсмотримъ библейское сказаніе о дѣлахъ Авраама, потомъ и прочихъ праотцевъ.

X

Первое слово Божіе къ Аврааму уже выражаетъ собою настоящее богочеловѣческое отношеніе, свободное сочетаніе Творца съ твореніемъ. Это слово есть повелѣніе, но повелѣніе сопровождаемое обѣтованіями и благословеніями, повелѣніе не деспотическое, а истинно-теократическое, обращенное не къ рабу и даже не къ подданному, а къ свободному и близкому лицу — къ сыну и другу. Тѣмъ не менѣе это повелѣніе требовало отъ воли Авраама тяжкой жертвы. Изъ послѣдующаго повѣствованія мы знаемъ, что отецъ вѣрующихъ былъ крѣпко привязанъ къ землѣ своей и къ роду своему (Быт. XXIV, 3, 4). Но сила первой и основной теократической добродѣтели — послушанія, превозмогала въ Авраамѣ всю крѣпость земныхъ привязанностей. За внезапнымъ и тяжкимъ повелѣніемъ прямо и непосредственно слѣдуетъ исполненіе, жертва воли совершается всецѣло: *и иде Аврамъ, якоже глагола ему Господь.* Въ этой жертвѣ, въ этомъ послушеніи не могло быть первоначально никакого своекорыстія. Воля Авраама не была подкуплена обѣтованіями, сопровождавшими повелѣніе; ибо эти обѣтованія относятся къ отдаленному будущему, къ позднему потомству чрезъ неродившагося еще сына. Кромѣ таинственнаго благословенія Божія никакихъ благъ не обѣщано Аврааму. Правда мы читаемъ далѣе (Быт. XIII, 2), что *Аврамъ бяше богатъ зѣло* въ землѣ обѣтованной; но это богатство онъ имѣлъ уже и въ Харранѣ, въ дому отца своего, ибо написано: „и поятъ Аврамъ Сару жену свою, и Лота сына брата своего, *и вся имѣнія своя, елика стяжаша, и всякую душу, юже стяжаша въ Харранѣ,* и изыдоша поити въ землю Ханааню". (Б. XII. 5). И велѣдъ затѣмъ: „и воздвижеся Аврамъ, и шедъ *ополчися* въ пустыни" (Б. XII, 9) т.-е. сталъ станомъ, что предполагаетъ много челяди и большія стада. Все это богат-

ство кочующаго скотовода Авраамъ привелъ съ собою изъ предѣловъ халдейскихъ, а другаго рода богатствъ онъ не пріобрѣлъ въ землѣ обѣтованной, кромѣ мѣста для Сарриной могилы, купленнаго имъ у Ефрона Хеттеянина „пещеру сугубую, сущую на части села его", и за это пріобрѣтеніе Авраамъ отвѣсилъ Ефрону сребро, еже лагола во ушеса сыновъ Хеттеовыхъ, четыреста дірахмъ сребра искушена купцами... И утверждено есть село, и пещера, яже бѣ на немъ, Аврааму въ стяжаніе гроба отъ сыновъ Хеттеовыхъ" (Быт. XXIII, 9, 16, 20).

Это *стяжаніе гроба (ахузà кабèр)* было единственнымъ стяжаніемъ Анраама въ землѣ обѣтованной. Значитъ его послушаніе, чистое отъ своекорыстія, представляло собою истинную жертву воли покорной высшему велѣнію. Принеся эту внутреннюю нравственную жертву Авраамъ можетъ достойнымъ образомъ приносить и внѣшнія жертвы истинному Богу. „И пройде Аврамъ землю въ долготу ея даже до мѣста Сухемъ, до дуба высокаго. И явися Господь Авраму, и рече ему: сѣмени твоему дамъ землю сію: *и созда тамо Аврамъ жертвенникъ Господу явльшемуся ему.* И отступи оттуду въ гору на востокъ лицемъ прямо Веѳилю, — и созда тамо жертвенникъ Господу, *и призва во имя Господа* явльшагося ему" (Быт. XII, 6—8). Если Авраамъ создаетъ жертвенникъ и посвящаетъ его Господу, то конэчно онъ приноситъ и жертвы по обычаю тѣхъ временъ, т.-е. жертвы кровавыя, сохранившіяся затѣмъ и въ законодательствѣ Моисеевомъ. Различіе между жертвами у людей Божіихъ и жертвами языческими заключалось не въ матеріалной эторонѣ дѣла, а въ его нравственномъ смыслѣ. И на жертвы Авраама Библія указываетъ лишь тогда, когда онѣ получили нравственный смыслъ. Вопервыхъ, Авраамъ создаетъ жортвенникъ и приноситъ жертвы *одному* Господу явльшемуся ему. Язычники ставили жертвенники и приносили жертвы *всякой* силѣ, на нихъ дѣйствовавшей, всякому страху, поражавшему ихъ. Вовторыхъ, Авраамъ ставитъ жертвенникъ Господу, придя въ ту землю, которую указалъ ему Господь. По всей вѣроятности Авраамъ приносилъ жертвы и въ предѣлахъ Халдейскихъ до явленія ему Господа; но о тѣхъ жертвахъ священное повѣствованіе не упоминаетъ какъ о неотносящихся къ призванію отца вѣрующихъ. Усиленное же указаніе на первые жертвенники въ землѣ обѣтованной свидѣтельствуетъ объ *особомъ* значеніи праотеческихъ жертвъ и

объ особой связи ихъ съ обѣтованіями о грядущемъ на эту землю благоэловеніи.

Первоначальное значеніе жертвъ языческихъ довольно ясно: съ одной стороны боговъ просто *кормили* если не самымъ мясомъ жертвъ, то испареніями крови (въ ней же душа всякаго животнаго), и дымомъ всесожженій; съ другой стороны, эти люди думали умилостивлять завистливыхъ и злобныхъ боговъ (боги языковъ суть демоны), жертвуя имъ самые дорогіе для себя предметы. Можно ли ограничить такими цѣлями жертвы Абраамовы? Еслибы эти жертвы имѣли въ виду кормленіе, тогда не зачѣмъ было бы Богу вести Авраама и не зачѣмъ было бы Аврааму идти въ землю обѣтованную: кормленіе можно было совершать и въ землѣ Халдейской. Но точно также цѣлью Авраамовыхъ жертвъ не могло быть и укрощеніе божества, ибо Господь самъ первый явилъ ему свое благоволеніе, далъ обѣтованія, благословилъ его. Аврамъ своею жертвою не склоняетъ Бога къ милости, а отвѣчаетъ на милость первоначально оказанную: „И явися Господь Аврааму и рече ему: *сѣмени твоему дамъ землю сію:* и созда тамо Аврамъ жертвенникъ Господу явльшемуся ему". Кто же рѣшится утверждать, что въ этомъ текстѣ подразумѣвается жертва кормленія или укрощенія? Тайный смыслъ Авраамовой жертвы, связанной съ обѣтованіемъ о его грядущемъ сѣмени, едва ли былъ вполнѣ ясенъ для него самого, а потому мы и не будемъ теперь останавливаться на этомъ тайномъ смыслѣ, дабы не нарушать исторической послѣдовательности въ ходѣ нашего разсужденія. По явному же своему смыслу эта жертва очевидно есть жертва благодаренія за особую возвѣщенную отъ Бога милость, и притомъ за милость чисто духовную, за какую язычникамъ не приходилось благодарить своихъ боговъ.

Ибо какъ въ Авраамовой жертвѣ не было своекорыстія со стороны божества, избравшаго и благословившаго Авраама, не дожидаясь его приношеній, точно также не было тутъ своекорыстія и со стороны человѣческой, и это есть третье различіе жертвы Абраамовой отъ жертвъ языческихъ. Если въ этихъ послѣднихъ богамъ дѣлалось пріятное, то лишь для того, чтобы и отъ нихъ получить пріятное для себя. И это пріятное вообще говоря состояло въ матеріальныхъ благахъ. У Авраама же мы не только не находимъ подобныхъ своекорыстныхъ цѣлей, но напротивъ того созданіе имъ видимаго жертвенника

въ землѣ обѣтованной было слѣдствіемъ и внѣшнимъ выраженіемъ того нравственнаго жертвоприношенія своей воли, которое онъ передъ тѣмъ совершилъ, оставивъ на всегда по Божьему велѣнію свою родину и домъ отца своего. Если Богъ потребовалъ и принялъ отъ Авраама эту внутреннюю жертву воли для отдаленныхъ цѣлей будущаго всемірнаго спасенія, и если Авраамъ къ этому присовокупилъ еще и внѣшнюю жертву благодаренія, т.-е. отдавши свою волю благодарилъ Бога за то, что онъ взялъ ее, то все это переноситъ насъ въ область чисто-духовныхъ богочеловѣческихъ отношеній, не имѣющихъ ничего общаго съ религіозными понятіями первобытнаго язычества. По этимъ языческимъ понятіямъ о жертвѣ какъ дѣлѣ обоюдной выгоды для бога и для человѣка, какое удовлетвореніе могъ найти Богъ Авраамовъ въ томъ, что его поклонникъ перешелъ изъ Харрана въ землю Ханаанскую и точно также, какое удовлетвореніе было и для Авраама въ томъ, что его отдаленному потомству было обѣщано обладаніе тою землею, въ которой самъ онъ нашелъ лишь *стяжаніе гроба?*

Итакъ жертвы истинному Богу съ самаго начала отличаются отъ грубыхъ корыстныхъ жертвъ первобытнаго язычества, равно какъ и отъ того религіознаго самоумерщвленія, которое мы находимъ въ позднѣйшемъ языческомъ аскетизмѣ, ставившемъ это самоумерщвленіе человѣка само по себѣ какъ высшую цѣль. Истинная жертва напротивъ служитъ лишь средствомъ для положительныхъ цѣлей, но эти цѣли относятся не къ частнымъ матеріальнымъ благамъ, а къ общему духовному благу всего міра. Внѣшнія жертвоприношенія праотцевъ, во всѣхъ своихъ матеріальныхъ подробностяхъ сходныя съ языческими, служили лишь знаменіемъ и свидѣтельствомъ той внутренней невѣдомой язычеству жертвы, посредствомъ которой эти избранники вступили въ завѣтъ съ Богомъ, отдавъ ему свою волю, умъ и сердце, а отъ Него взамѣнъ получивши обѣтованіе о грядущемъ чрезъ нихъ всемірномъ благословеніи: *и благословятся о тебѣ вся племена земная.* Языческая жертва была или самоубійствомъ, или компромиссомъ между противоположными интересами своекорыстнаго божества и столь же своекорыстнаго человѣка. Библейская же жертва была однимъ изъ актовъ того дѣла, въ которомъ, если можно такъ выразиться, истинные интересы Бога и человѣка солидарны между собою, — единаго общаго богочеловѣческаго дѣла.

Чѣмъ отдаленнѣе цѣль, тѣмъ болѣе нужно силъ и мужества, чтобы въ нее вѣрить и идти къ ней. Если даже теперь, послѣ основанія и видимаго распространенія христіанства такъ трудно человѣку подвигаться къ богочеловѣческой цѣли, то восколько труднѣе было служить христіанству за двѣ тысячи лѣтъ до Христа? Вотъ въ чемъ недосягаемое величіе этихъ полудикихъ кочевниковъ, которые у горъ и высокихъ дубовъ ханаанскихъ клали первые камни будущаго вселенскаго храма! Передъ ними не было ничего яснаго и опредѣленнаго, всѣ ихъ упованія были въ туманѣ далекаго будущаго, а въ настоящемъ они должны были только слушаться, только вѣрить. За то и исполнилось надъ ними сказанное: *и благословлю тя, и возвеличу имя твое, и будеши благословенъ.*

Это благословеніе Божіе имѣло однако мало общаго съ житейскимъ благополучіемъ. Только что Авраамъ, послушный высшему велѣнію, переселился въ землю Ханаанскую, какъ бѣдствіе голода заставило его выселиться на время въ Египетъ. „И бысть гладъ на земли: и сниде Аврамъ во Египетъ вселитися тамо, яко одолѣ гладъ на земли“ (Б. XII, 10). Не даромъ однако Авраамъ освятилъ землю Ханаанскую жертвенниками какъ значками Божіихъ обѣтованій. По этимъ значкамъ вернулся онъ опять на прежнее мѣсто. „Изыде же Аврамъ отъ Египта . . . и иде, олнюдуже пріиде, въ пустыню до Веѳиля, до мѣста, идѣже бѣ ему куща первѣе, между Веѳилемъ и между Агге, *на мѣсто жертвенника, идѣже сотвори его первѣе: и призва тамо Аврамъ имя Господне*“ (Быт. XIII, 1—4). По возвращеніи изъ Египта порывается послѣдняя связь Авраама съ его земнымъ родомъ чрезъ отдѣленіе отъ него Лота. И тутъ его посѣщаетъ новое богоявленіе съ усиленнымъ повтореніемъ прежняго обѣтованія. „Богъ же рече Авраму повнегда разлучитися Лоту отъ него: возври очима твоима и виждь отъ мѣста, идѣже ты нынѣ еси, къ сѣверу, и югу, и къ востоку, и морю: яко всю землю, юже ты видиши, тебѣ дамъ ю, и сѣмени твоему во вѣки. И сотворю сѣмя твое, яко песокъ земный: аще кто можетъ исчести песокъ земный, то и сѣмя твое изочтетъ. Воставъ пройди землю въ долготу ея, и въ широту: яко тебѣ дамъ ю и сѣмени твоему во вѣкъ. И отселився Аврамъ. пришедъ вселися у дуба Мамврійскаго, иже бяше въ Хевронѣ: и созда ту жертвенникы Господу“ (Б. XIII, 14—18).

XI

„Бысть же въ царство Амарфала царя Сеннаарска, и Аріохъ царь Елласарскъ, и Ходоллогоморъ царь Еламскъ, и Θаргалъ царь Гоимскій, сотвориша рать съ Валлою царемъ Содомскимъ, и съ Варсою царемъ Гоморрскимъ и Сеннааромъ царемъ Адамы, и съ Сүмоворомъ царемъ Севоимскимъ, и съ царемъ Валаки: сія есть Сігоръ[1]. Взяша же вся конныя содомскія и гоморрскія и вся брашна ихъ, и отидоша. Взяша же и Лота сына брата Аврамова, и имѣніе его, и отидоша: бѣ бо въ Содомѣхъ живый. Слышавъ же Аврамъ, яко плѣненъ бысть Лотъ братаничь его, сочте домочадцы своя триста и осьмьнадесять, и погна вслѣдъ ихъ даже до Дана. И нападе на ня нощію самъ, и отроцы его съ нимъ: и порази ихъ, и гони ихъ даже до Ховала, иже есть ошуюю Дамаска: и возврати вся конныя содомскія, и Лота сына брата своего возврати, и вся имѣнія его, и жены, и люди. Изыде же царь содомскій въ срѣтеніе ему — въ юдоль Савину: сіе же бяше поле царево. И Мелхіседекъ царь салимскій изнесе хлѣбы и віно: бяше же священникъ Бога Вышняго (Эль-Эліонъ). И благослови Авраама, и рече: благословленъ Аврамъ Богомъ Вышнимъ, иже созда небо и землю. И благословенъ Богъ Вышній, иже предаде враги твоя подъ руки тебѣ: и даде ему десятину Аврамъ отъ всего" (Б. XIV, 1, 2, 11, 12, 14—20).

Особое призваніе Авраама и данныя ему обѣтованія не ограничили судьбы теократіи однимъ племенемъ Авраамовымъ.

Теократическій потокъ избраннаго народа долженъ соединиться съ широкимъ русломъ вселенскаго царства Божія. И величавымъ прообразомъ такого соединенія является намъ эта встрѣча избранника Господняго съ царемъ священникомъ Бога вышняго. Мельхиседекъ не связанъ ни съ какимъ племенемъ, о немъ говорится только, что онъ царь Салима (Мира) и священникъ Бога вышняго. Не говорится также и о томъ, чтобы

[1] Замѣчательно, что владѣтель Валаки или Сігора не называется по имени, какъ бы въ доказательство того, что имена прочихъ владѣтелей достовѣрны; ибо еслибы они были вымышлены, то ничего не стоило бы выдумать имя и для сігорскаго князя. На самомъ дѣлѣ упоминаемыя здѣсь имена сохранились въ достовѣрныхъ мѣстныхъ преданіяхъ, Сігоръ же какъ видно изъ дальнѣйшаго повѣствованія былъ чрезвычайно маленькій городокъ и имя его стариннаго князя не осталось въ народной памяти, а потому и упоминаніе его въ Священномъ Писаніи ничего бы ни прибавило къ опредѣленности разсказа.

Мельхиседекъ имѣлъ какія-нибудь особыя откровенія Божія, чтобы Богъ являлся ему и говорилъ съ нимъ: указанъ только его санъ царя и священника, а не личныя свойства и дѣла его. Итакъ, если съ одной стороны Мельхиседекъ представляетъ собою всемірный характеръ теократіи въ отличіе отъ особенности избраннаго народа, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представляетъ также и іерархическое начало теократіи въ отличіе отъ индивидуальнаго призванія и личныхъ заслугъ въ дѣлѣ Божіемъ (представителемъ чего служитъ Авраамъ). И если этотъ самый Авраамъ, избранникъ Божій и родоначальникъ избраннаго народа, принялъ благословеніе и далъ десятину безродному и безличному первосвященнику, то это значитъ, что всѣ преимущества личнаго и національнаго призванія должны уступать и подчиняться всеобщему началу и порядку Боговластія. Со стороны же собственно Авраама его смиреніе передъ Мельхиседекомъ (и притомъ смиреніе послѣ блистательной побѣды) является новымъ свидѣтельствомъ его теократической добродѣтели, которая обнаруживается не только въ его личныхъ (субъективныхъ) отношеніяхъ къ Богу, но и тамъ, гдѣ онъ встрѣчается съ внѣшнимъ (объективнымъ) образомъ богочеловѣческой власти. Или быть можетъ Авраамъ почтилъ въ Мельхиседекѣ только могущество сильнаго царя? О силахъ салимскаго владыки мы ничего не читаемъ; онъ вышелъ къ Аврааму не съ войскомъ и оружіемъ, а съ хлѣбомъ и виномъ. Впрочемъ, что смиреніе Авраама было не слабостью обыкновеннаго человѣка, это ясно показываетъ слѣдующая подробность, которою заканчивается священное повѣствованіе объ участіи Авраама въ войнѣ царей. „Рече же царь содомскій ко Авраму: даждь ми мужи, а кони возми себѣ. Рече же Аврамъ къ царю содомску: воздвигну руку мою ко Господу Богу Вышнему, иже сотвори небо и землю: аще отъ нити до ремени сапожнаго возму отъ всего твоего, да не речеши, яко азъ обогатихъ Аврама“ (Б. XIV, 21—24). Только передъ именемъ Господа Бога Вышняго былъ смиренъ Авраамъ, а къ силѣ и корысти человѣческой умѣлъ относиться и съ высокомѣріемъ.

XII

„По глаголѣхъ же сихъ бысть слово Господне ко Авраму въ видѣніи нощію, глаголя: не бойся Авраме: Азъ защищаю тя, мзда твоя многа будетъ зѣло. Глагола же Аврамъ: владыко Господи, что ми даси? азъ же отпущаюся безчаденъ: сынъ же домочадицы моей, сей Дамаскъ Еліезеръ. И рече Аврамъ: понеже мнѣ не далъ еси сѣмене, домочадецъ же мой наслѣдникъ мой будетъ. И абіе гласъ Господень бысть къ нему, глаголющій: не будетъ сей наслѣдникъ твой, но иже изыдетъ изъ тебе, той будетъ наслѣдникъ тебѣ. Изведе же его вонъ, и рече ему: воззри на небо, и изочти звѣзды, аще возможеши исчести я; и рече: тако будетъ сѣмя твое" (Б. XV, 1—5). Послушаніе высшей волѣ привело Авраама изъ его родины въ землю, юже показа ему Господь. Но кромѣ этого послушанія божественнымъ повелѣніямъ, требовалась отъ Авраама еще особая *вѣра* обѣтованіямъ Божіимъ. Сначала эти обѣтованія были неопредѣленны и самъ Авраамъ еще не зналъ, во что ему нужно вѣрить. Онъ думалъ, что обѣщанное ему, бездѣтному старцу, неисчислимое потомство произойдетъ единственнымъ возможнымъ въ данномъ случаѣ (по человѣческимъ соображеніямъ) способомъ, чрезъ усыновленіе имъ сына домочадицы его. Неопредѣленность обѣтованія и ошибочное предположеніе Авраама были необходимы для того, чтобы его первое послушаніе было вполнѣ безкорыстно. Ему лично не было обѣщано никакого пріобрѣтенія въ землѣ ханаанской, а о природномъ потомствѣ онъ, бездѣтный и старый, не могъ и думать. Итакъ ни естественное себялюбіе, ни естественная любовь къ дѣтямъ не могли побуждать его къ отреченію отъ родины и къ переселенію въ чужую и невѣдомую землю: единственнымъ его побужденіемъ было только послушаніе высшимъ велѣніямъ. Лишь послѣ того, какъ жертва воли въ безкорыстномъ послушаніи вполнѣ совершилась, предстала необходимость новой жертвы — жертвы ума, который долженъ вѣрить тому, чего онъ еще не можетъ мыслить. Слово Господне въ ночномъ видѣніи заставило Авраама отказаться отъ его прежняго разсудочнаго толкованія божественныхъ обѣтованій: оно рѣшительно удостовѣрило немыслимое для Авраама значеніе этихъ обѣтованій, но *ничѣмъ не объяснило* его. Авраамъ долженъ былъ *сперва повѣрить*. „И вѣрова Аврамъ Богу, и вмѣнися ему въ правду" (Б. XV, 6). Только повѣривши Богу внутренно, за-

хотѣлъ онъ получить и внѣшнее знаменіе. „Рече же къ нему: Азъ есмь Богъ изведый тя отъ страны Халдейскія, яко дати тебѣ землю сію наслѣдствовати. И рече: владыко Господи, по чесому уразумѣю, яко наслѣдити ю имамъ?“ (Б. XV, 7, 8) Родъ лукавый и прелюбодѣйный знаменія ищетъ, и знаменіе не дастся ему; Аврааму же Богъ даетъ искомое и этимъ показываетъ, что его исканіе не было лукавымъ и незаконнымъ. Оно *не было лукавымъ,* ибо Авраамъ просилъ знаменія не для того, чтобы оправдать свое невѣріе, а для того чтобы утвердить свою вѣру; это исканіе было *законно,* потому что знаменіе нужно было Аврааму не для самой вѣры, а для уразумѣнія того, во что онъ уже вѣрилъ: „по чесому уразумѣю?“ Однимъ словомъ просьба великаго праотца заслуживала исполненія потому, что *онъ полагалъ знаменіе не въ начало, а въ конецъ своего удостовѣренія* Какъ Богъ избралъ Авраама, не дожидаясь его жертвъ, такъ и Авраамъ повѣрилъ Богу, не дожидаясь отъ него знаменій. Таковъ порядокъ истинной религіи: сначала чистое, безкорыстное богочеловѣческое сочетаніе, а потомъ уже и внѣшнія жертвы и знаменія

Посмотримъ теперь, какое знаменіе дано Аврааму, чтобы онъ могъ уразумѣть предметъ Божіихъ обѣтованій и своей вѣры.

„Рече же къ нему (т.-е. Богъ къ Аврааму): возми мнѣ юницу трилѣтну, и козу трилѣтну, и овна трилѣтна, и горлицу и голубя. Вам же онъ вся сія, и раздѣли я на полы, и положи я противолична едина къ другому: *птицъ же не раздѣли.* Слетѣша же птицы на тѣлеса растесаная ихъ: и сѣде близу ихъ Аврамъ. Заходящу же солнцу ужасъ нападе на Аврама, и се страхъ теменъ велій нападе нанъ. И речено бысть ко Авраму: вѣдый увѣси, яко преселно будетъ сѣмя твое въ земли не своей, и поработятъ я, и озлобятъ я, и смирятъ я лѣтъ четыреста. Языку же, ему же поработаютъ, сужду Азъ: по сихъ же изыдутъ сѣмо со имѣніемъ многимъ. Ты же отидеши ко отцемъ твоимъ въ мирѣ, препитанъ въ старости добрѣй. Въ четвертомъ же родѣ возвратятся сѣмо: не бо исполнишася грѣси Аморреовъ до нынѣ. Егда же бысть солнце на западѣ, пламень бысть; и се пещь дымящися, свѣщы, огненны, яже проидоша между растесаніи сими“ (Б. XV, 9—17).

Послѣдовательность повѣствованія въ этой главѣ позволяетъ допустить, что все изложенное богоявленіе посѣтило Авраама

въ „видѣніи нощію“[1] Какъ бы то ни было, въ сонномъ ли видкніи или на яву, но мы имѣемъ здѣсь истинное явленіе и откровеніе Господне. Слова, слышанныя при этомъ Авраамомъ, не требуютъ поясненія: они содержатъ въ себѣ прямое и ясное пророчество. Но что значатъ тѣ особыя дѣйствія, которыя по указанію Божію совершилъ Авраамъ и тѣ особыя явленія, которыя онъ при этомъ видѣлъ? Позволимъ себѣ предложить для вѣрующихъ читателей слѣдующія соображенія, хотя и не совсѣмъ произвольныя, однако ничуть не исключающія лучшихъ объясненій, причемъ однако въ данномъ случаѣ и самое лучшее объясненіе должно по существу дѣла оставаться гадательнымъ Прежде всего замѣтимъ, что по аналогіи съ другими подобными мѣстами Св. Писанія и на основаніи общаго мнѣнія святыхъ отцевъ мы придаемъ знаменательнымъ обстоятельствамъ этого богоявленія символическое значеніе. Мы *вѣримъ,* что подобныя темныя и таинственныя мѣста въ словѣ Божіемъ имѣютъ глубокій и истинный смыслъ, и мы *знаемъ,* что свойство древне восточнаго и въ частности еврейскаго міросозерцанія допускаетъ иногда самыя отдаленныя и на видъ причудливыя соотвѣтствія и символы. Далѣе намъ представляется, что если прямыя и опредѣленныя слова Божіи относятся здѣсь къ тому, что для Авраама ближе и доступнѣе, то символическія дѣйствія и явленія должны относиться къ чему-то необычайно великому, поразительному и для Авраама темному: не даромъ ужасъ и страхъ теменъ велій напалъ на него. Сравнимъ теперь все настоящее откровеніе (излагаемое во всей XV главѣ) съ тѣмъ первымъ откровеніемъ, которое Авраамъ получилъ въ Харранѣ передъ преселеніемъ своимъ изъ земли Халдейской въ землю обѣтованную. Мы сравниваемъ именно эти два откровенія не произвольно, а потому что между ними есть очевидное соотношеніе. То первое откровеніе сопровождалось первою внутреннею жертвою Авраама, — жертвою воли въ послушаніи; теперешнее откровеніе связано съ такою же внутреннею и еще болѣе глубокою жертвою — жертвою ума въ вѣрѣ. Тамъ Авраамъ послушался въ дѣйствіи: „и иде Аврамъ яко же глагола ему Господь“; тутъ онъ повѣрилъ въ глубинѣ

[1] Съ другой стороны однако замѣчаніе священнаго бытописателя: „и вѣрова Аврамъ Богу“ и проч. по нашимъ обыкновеннымъ представленіямъ удобнѣе отнести къ человѣку бодрствующему нежели къ спящему. Въ такомъ случаѣ разсказъ о сонномъ явленіи долженъ кончиться словами: „изведе же его вонъ“.

души: „и вѣрова Аврамъ Богу, и вмѣнися ему въ правду". Итакъ, сравнивая эти откровенія, мы видимъ, что въ первомъ изъ нихъ Авраамъ получилъ двоякое обѣтованіе: по отношенію къ его прямому потомству — народу еврейскому („и сотворю тя въ языкъ велій и проч."), и затѣмъ по отношенію ко всему человѣчеству онъ получилъ краткое, но всеобъемлющее обѣтованіе: „и благословятся о тебѣ вся племена земная". Обращаясь къ разбираемому теперь новому откровенію, мы находимъ, что все сказанное здѣсь Аврааму прямыми словами есть ближайшее раскрытіе и распространеніе первой половины того прежняго откровенія, касающейся естественнаго потомства Авраамова. Тамъ было сказано: „и сотворю тя въ языкъ велій", а тутъ указано какимъ путемъ это произойдетъ (чрезъ родного сына, а не чрезъ домочадца) и затѣмъ въ немногихъ, но совершенно опредѣленныхъ словахъ разсказаны ближайшія судбы еврейскаго народа, переселеніе въ Египетъ и возвращеніе въ землю обѣтованную. Если такимъ образомъ словесная часть изъясняемаго нами откровенія есть раскрытіе и распространеніе прежняго обѣтованія о естественномъ народномъ сѣмени Авраамовомъ, то по аналогіи мы можемъ предположить, что вторая символическая часть настоящаго откровенія составляетъ подобное же раскрытіе и распространеніе (только не въ рѣчи, а въ символахъ) того другаго первоначальнаго обѣтованія о сверхприродномъ *вселенскомъ* сѣмени Авраамовомъ въ которомъ благословятся всѣ племена земныя. Это ветхозавѣтное откровеніе о высшихъ судьбахъ всего міра человѣческаго, этотъ зачаточный Апокалипсисъ былъ данъ древнему другу Господню въ образахъ и видѣніяхъ, а не въ словѣ, по той же причинѣ по какой и самъ апостолъ Слова и нововавѣтный другъ Господень получилъ впослѣдствія свой заключательный Апокалипсисъ также преимущественно въ образахъ и видѣніяхъ, а именно по причинѣ величія, сложности и отдаленности самаго предмета. Подробное истолкованіе Авраамова Апокалипсиса читатель найдетъ въ особомъ примѣчаніи къ этой книгѣ. Согласно этому истолкованію жертвенныя животныя, о которыхъ здѣсь говорится, символически обозначаютъ весь древній дохристіанскій міръ въ главныхъ его культурно-историческихъ и духовныхъ явленіяхъ.

„Слетѣша же птицы (хищныя) на тѣлеса растесаная ихъ: и сѣде близу ихъ Аврамъ. Заходящу же солнцу ужасъ нападе

на Аврама“ и проч. Когда язычество и на Востокѣ, и въ Эллинахъ и въ Римѣ, внутренно раздѣленное и распадающееся, хотя и соединенное внѣшнею властью, пришло въ упадокъ и омертвѣніе; когда идеальная философія и вдохновенное пророчество приблизясь къ таинственной цѣли, прекратили свое движеніе; когда съ другой стороны толпа новыхъ вымысловъ и ложныхъ ученій какъ стая хищныхъ птицъ слетѣгась на трупъ язычества; когда заходящу солнцу древняго міра, томленіе темнаго страха и смутной надежды охватило чуткія души избранниковъ Божіихъ — „пламень бысть и свѣщы огненны, яже проидоша между растесаніи сими:“ пламень новой жизни, горящіе дары духа, апостольскій свѣтильникъ единой церкви между растесаніями народовъ и тотъ огонь, который Христосъ пришелъ вооврещи на землю. А чтобы было Ему куда прійти, чтобы была „пещь дымящися“, въ которой бы возгорѣться этому чистому пламени - для этого созданъ будетъ изъ нѣдръ Авраамовыхъ народъ еврейскій и дана ему будетъ земля обѣтованная. Показавъ своему избраннику въ апокалиптическомъ туманѣ далекое средоточіе теократической исторіи, Господь возвращаетъ его къ ближайшему, непосредственно съ нимъ самимъ связанному началу этой исторіи и снова съ большею силою и опредѣленностію потверждаетъ прежнія обѣтованія его сѣмени. „Въ день той завѣща Господь Авраму завѣтъ, глаголя: сѣмени твоему дамъ землю сію, отъ рѣки Египетскія, даже до рѣки великія Евфрата: Кенеовъ, и Кенезеовъ и Кедмонеовъ, и Хеттеовъ, и Ферезеовъ, и Рафаиновъ, и Аморреовъ, и Хананеовъ, и Евеовъ, и Гергесеовъ, и Іевусеовъ“ (Быт. XV. 18—21).

XIII

Кромѣ главнаго ствола теократіи, идущаго отъ Авраама чрезъ народъ еврейскій, Господь возрастилъ и нѣкоторыя побочныя вѣтви, изъ коихъ иныя пошли отъ самаго начала ствола. За двадцать пять столѣтій до появленія Ислама предустановлено было свыше и предуказано величіе и особое значеніе въ судьбахъ Божіихъ племени Аравійскаго, исшедшаго изъ Авраама чрезъ побочнаго сына его Измаила. Мы не будемъ передавать здѣсь самаго повѣствованія библейскаго объ Агари и Измаилѣ, какъ всѣмъ хорошо извѣстнаго; но обратимъ особое вниманіе нашихъ читателей на четырехкратное обѣтованіе

Божіе о Измаилѣ и его сѣмени; ибо это обѣтованіе не только вообще важно для исторіи теократіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, поразительное свидѣтельство о древности и богодухновенности книги Бытія. Первое обѣтованіе объ Измаилѣ дано его матери еще до его рожденія: „И рече ей ангелъ Господень: (мальакъ Ягве): умножая умножу сѣмя твое и не сочтется отъ множества. И рече ей ангелъ Господень: Се ты во чревѣ имаши, и родиши сына, и наречеши имя ему Ісмаилъ: яко услыша Господь смиреніе твое. Сей будетъ селный человѣкъ: руцѣ его на всѣхъ, и руки всѣхъ на него, и предъ лицемъ всея братіи своея вселится. И призва Агарь имя Господа глаголющаго къ ней: Ты Богъ призрѣвый на мя: яко рече: ибо предо мною видѣхъ явлшагося мнѣ. Сего ради прозва кладязь той, кладязь, идѣже предо мною видѣхъ (кладязь видѣнія): се между Кадисомъ и между Варадомъ“ (Быт. XVI, 10—14) Второе обѣтованіе объ Измаилѣ даетъ самъ Богъ Аврааму: „О Ісмаилѣ же се послушахъ тебе: и се благословихъ его, и возращу его, и умножу его зѣло: дванадесять языки родитъ, и дамъ его въ языкъ велій (Быт. XVII, 20). Третье обѣтованіе также Аврааму при изгнаніи имъ Агари: „Сына же рабыни сея въ языкъ великъ сотворю его: яко сѣмя твое есть“ (Быт. XXI, 13). И вслѣдъ затѣмъ мы находимъ еще четвертое обѣтованіе, данное Агари въ пустынѣ: „Услыша же Богъ гласъ отрочате отъ мѣста, идѣже бяше: и воззва ангелъ Божій Агарь съ небесе, и рече ей: что есть, Агарь? не бойся: услыша бо Богъ гласъ отрочища отъ мѣста, идѣже есть . . . *въ языкъ бо великъ сотворю его* . . . И бяше Богъ со отрочатемъ, и возрасте, и вселися въ пустыни, и бысть стрѣлецъ. И поселися въ пустыни Фаранъ; и поятъ ему мати его жену отъ земли Египетскія“ (Б. XXI, 17—21). И далѣе (Б. XXV, 12—18) поименовываются происшедшіе отъ Измаила родоначальники арабскихъ колѣнъ.

Мы замѣтили выше, что библейскія обѣтованія Измаилу, праотцу „агарянъ“, составляютъ также какъ и обѣтованія о благословеніи всѣхъ племенъ земли чрезъ Исаака, поразительное свидѣтельство подлинности нашей священной книги. Представимъ себѣ опять, что эта книга, какъ полагаетъ отрицательная критика, вопервыхъ не заключаетъ въ себѣ никакихъ божественныхъ откровеній и вовторыхъ, что она составлена лишь въ пятомъ или въ третьемъ, или даже во второмъ вѣкѣ

до Р. Х Спрашивается: что такое были арабы въ тѣ времена? Никакого величія они тогда не предэтавляли; ни особаго могущества, ни высокой культуры, ни какого-либо вліянія на судьбы міра они не имѣли. Частію они вмѣстѣ съ множествомъ другихъ народовъ и народцевъ входили въ составъ великихъ церствъ, смѣнявшихъ другъ друга въ передней Азіи. частію же состояли изъ независимыхъ, но мало извѣстныхъ и незначительныхъ полудикихъ племенъ. Къ тому же они вообще были язычники: національная арабская религія была однимъ изъ видовъ многобожія съ сильнымъ элементомъ фетишизма. Итакъ по какому же побужденію предполагаемые позднѣйшіе сочинители Библіи, бывшіе во всякомъ случаѣ строгими монотеистами и ревнителями исключительнаго юдаизма, по какому побужденію могли они этому маловажному и идолопоклонническому племени приписать чрезвычайное величіе? Ради чего связали они его родоначальника съ самимъ Авраамомъ и снабдили его особымъ четырекратнымъ обѣтованіемъ и даже благословеніемъ Божіимъ? Если Библію составлялъ Ездра, то вмѣсто того, чтобы возвеличивать родословіемъ отъ Авраама и благословеніемъ Божіимъ какихъ-то дикихъ шейховъ Аравійской пустыни, темныхъ звѣздопоклонниковъ, гораздо естественнѣе ему было воздать эту честь блистательнымъ сынамъ солнца, могучимъ персидскимъ царямъ, освободителямъ и возстановителямъ еврейскаго народа они же и дѣйствительно въ позднѣйшихъ частяхъ Библіи являются какъ избранные служители Божіи и покровители народа израильскаго. Или можетъ быть родоначальникъ аравитянъ поставленъ въ ближайшую связь съ праотцами евреевъ лишь потому, что языки арабскій и еврейскій находятся въ близкомъ родствѣ между собою? Однако мы знаемъ, что лингвистическія данныя сами по себѣ вовсе не принимаются въ соображеніе библейскими родословіями племенъ. Такъ финикіяне и большая часть остальныхъ народовъ Сиріи и Палестины по языку своему были къ евреямъ еще гораздо ближе, чѣмъ арабы; и между тѣмъ Библія не только не усыновила ихъ Аврааму, но не признала ихъ даже вообще потомками Сима, а отнесла ихъ къ племени Хама. Съ точки зрѣнія позднѣйшако сочиненія Библіи это объясняется исключительно монотеистическою тенденціей, желаніемъ какъ можно рѣзче отдѣлить евреевъ отъ поклонниковъ Ваала и Ашеры, Молоха и Астарты. Но въ такомъ случаѣ, если ради

своего развратнаго идолослуженія упомянутые ближайшіе къ евреямъ народы, несмотря на сходство и даже почти тождество своего языка съ еврейскимъ, удалены въ библейскомъ родословіи на величайшее разстояніе отъ народа израильскаго, то ничто не мѣшало составителямъ Библіи ради сравнительно возвышенной и чистой религіи персовъ сблизить ихъ съ родомъ сыновъ Авраамовыхъ и сдѣлать ихъ до нѣкоторой степени участниками въ благословеніяхъ его сѣмени. Если же допустить, что книга Бытія составлена еще позднѣе, во времена Маккавеевъ, когда персидское царство уже не существовало, то и тутъ не видно никакой причины для прославленія аравійскаго племени. Если была какая-нибудь языческая народность, которой тогдашніе еврейскіе патріоты могли имѣть поводъ и желаніе польстить почетнымъ родословіемъ, то это конечно были не арабы, а римляне, которые являлись тогда желанными союзниками для евреевъ въ ихъ жестокой борьбѣ противъ греко-сирійскаго царства селевкидовъ. Римъ тогда былъ въ расцвѣтѣ своего величія и о немъ съ полнымъ основаніемъ можно было бы сказать: „руцѣ его на всѣхъ и руки всѣхъ на него, и предъ лицемъ всея братіи своея вселится", — выраженіе, которое очевидно должно относиться къ народу не просто только воинственному, но и съ всемірнымъ значеніемъ, каковаго *тогдашніе* арабы конечно не имѣли. Итакъ если допустить, что библейскія родословія племенъ и народовъ составлены по религіозно-политическимъ соображеніямъ Ездрою или же какими-нибудь современниками Маккавеевъ, то первый долженъ бы былъ возвеличить усыновленіемъ Аврааму скорѣе всего персовъ, а вторые римлянъ; аравійскія же племена ни по собственному своему состоянію въ то время, ни по отношеніямъ своимъ къ евреямъ никакого повода къ такому возвеличенію не подавали. Сомнѣваются даже, была ли имъ извѣстна въ то время ихъ генеалогія отъ Измаила и Авраама, хотя эти сомнѣнія едва ли имѣютъ твердое основаніе. Впрочемъ вопросъ о томъ, когда и при какихъ обстоятельствахъ укоренилось въ самихъ арабахъ сознаніе о ихъ происхожденіи, не представляетъ особой важности для нашего предмета. Достаточно того факта, что это сознаніе существовало у арабовъ *до Магомета*[1].

[1] См. объ этомъ въ Исторіи евреевъ Греца (т. V, гл. III), въ русскомъ переводѣ съ примѣчаніями проф. Гаркави. — Мы съ своей стороны

Но если мы и признаемъ какъ фактъ, что родоначальникъ арабовъ, Измаилъ, дѣйствительно имѣлъ общее съ евреями происхожденіе отъ Авраама, то этимъ все еще не разрѣшается вопросъ о чрезвычайномъ обѣтованіи и благословеніи, которое этотъ Измаилъ получилъ отъ Господа. Въ самомъ дѣлѣ мы читаемъ въ той же книгѣ Бытія, что у Авраама было еще шесть побочныхъ сыновей отъ Хеттуры, отъ которыхъ также произошли болѣе или менѣе значительныя племена, каковы, напримѣръ мадіаниты, повидимому не совсѣмъ забывшіе Бога Авраамова и въ послѣдующія времена придерживавшіеся единобожія, къ нимъ же между прочимъ принадлежалъ тесть Моисея, Іоѳоръ, называемый въ книгѣ Исхода священникомъ мадіанитскимъ. Между тѣмъ никакихъ обѣтованій и благословеніи эти сыны Авраама и потомства ихъ не получили. Значитъ еще недостаточно было только *по плоти* быть сѣменемъ Авраамовымъ, чтобы участвовать въ его благословеніяхъ. Далѣе, безъ всякаго сомнѣнія сѣменемъ Авраамовымъ по плоти былъ первенецъ возлюбленнаго сына его Исаака, Исавъ или Эдомъ, отъ котораго произошли родоначальники многочисленныхъ племенъ, перечисленіемъ которыхъ наполнена вся 36 глава книги Бытія. Но и эта самая близкая родня народа израильскаго никакихъ обѣтованій и благословеній Господнихъ не получила. Значитъ дѣло было не въ одномъ естественномъ сродствѣ съ еврейскимъ народомъ чрезъ общее происхожденіе отъ Авраама, а въ нѣкоторомъ духовномъ соотвѣтствіи или прямо особомъ предназначеніи свыше Но арабы *язычники*, которыхъ знали составители Библіи еще менѣе могли имѣть притязанія на такое духовное сродство съ Израилемъ и на такое назначеніе свыше, нежели другіе потомки Авраама — мадіанитяне и идумейцы.

Итакъ вотъ фактическое положеніе дѣла, которое не можетъ измѣниться, еслибы мы даже стали на точку зрѣнія отрицательной критики. *Первый фактъ:* въ священной книгѣ евреевъ, написана ли она Моисеемъ или составлена хотя бы во времена

можемъ привести свидѣтельство св. Епифанія, жившаго за двѣсти лѣтъ до Магомета: και ὁ της παιδισκης, Ισμαηλ δε ὡς εφην, τουτο ἠν ὀνομα. Καταλαμβανει δε αυτος και κτιζει την Φαρες, καλουμενην εν τῃ ερημῳ τουτῳ παιδες γινονται δεκαδυο τον αριθμον. εξ ὡν αἱ φυλαιτων Αγαρενων, των και Ισμαελιτων, Σαρακηνων δε τα νυν καλουμενων. (Panarii lib. I. Opp. S. Epiphanii ed. Dionysii Petavii, Colon. 1681. t. I, p. 9).

Маккавеевъ, это въ данномъ случаѣ все равно, содержится предсказаніе о чрезвычайномъ величіи и всемірномъ значеніи племени аравійскаго[1]. Никакого соотвѣтствія этому предсказанію ни во времена Моисея, ни во времена Маккавеевъ аравійское племя не представляло — это *второй фактъ*. А вотъ и *третій:* черезъ двѣ тысячи лѣтъ послѣ Моисея и черезъ восемьсотъ лѣтъ послѣ Маккавеевъ изъ среды этихъ самыхъ аравитянъ съ необычайною силою и для всего свѣта неожиданно вышло великое царство и великая религія со всемірно-историческимъ значеніемъ какъ нельзя лучше исполнившія библейское предсказаніе. „Умножая умножу сѣмя твое и не сочтется отъ множества.“ Благодаря Исламу небольшое аравійское племя необычайно возрасло, вобравши въ свои нѣдра множество покоренныхъ и обращенныхъ народовъ и распространило силу своего имени и своей новой религіозной идеи на всю южную половину стараго историческаго міра, отъ Марокко на Западѣ до Индіи и Китая на Востокѣ. „Руки его на всѣхъ и руки всѣхъ на него.“ Съ какимъ въ самомъ дѣлѣ народомъ, имѣющимъ имя въ исторіи, не воевало мусульманство? Кого не побѣждали агарянскія полчища и кѣмъ въ свою очередь не были побѣждаемы? Не говоря уже о тѣхъ странахъ Азіи и Африки, которыя и доселѣ находятся подъ рукою Измаиловою, вся Европа и западная и восточная въ теченіе долгихъ вѣковъ чувствовала на себѣ эту тяжелую руку и сама налагала свою руку на Измаила особенно съ тѣхъ поръ, какъ онъ вселился передъ лицемъ всей братіи своей въ средоточіи стараго свѣта — Царьградѣ. Къ арабамъ, какъ основателямъ и представителямъ мусульманства, къ Измаилу, какъ родоначальнику этой всемірно-исторической религіозной и культурной силы величественныя библейскія обѣтованія прилагаются въ полной мѣрѣ, тогда какъ непосредственно къ тому заурядному племени полудикихъ язычниковъ, какими были арабы передъ глазами составителей Библій эти предсказанія шли также мало, какъ напримѣръ, къ нынѣшнимъ кафрамъ или калмыкамъ.

Или быть-можетъ съ христіанской точки зрѣнія неудобно относить благословеніе Господне къ той религіи, которая надѣ-

[1] Что писатель книги Бытія, говоря о потомствѣ Измаила имѣлъ въ виду именно аравитянъ, это ясно изъ того, что приводимыя имъ (въ XXV гл.) имена сыновъ Измаиловыхъ суть древнія названія извѣстныхъ аравійскихъ племенъ

лала столько бѣдъ христіанству? Во всякомъ случаѣ относить это благословеніе въ арабамъ звѣздопоклонникамъ и фетишистамъ еще менѣе удобно, нежели къ арабамъ мусульманамъ, которые исповѣдуютъ вмѣстѣ съ нами единаго Бога вседержителя. Затѣмъ хотя мусульманство дѣйствительно причинило многія и великія бѣдствія христіанскому міру, но это бѣдствія преимущественно внѣшняго, вещественнаго характера. Покоряя христіанскіе народы съ мечемъ и кораномъ въ рукѣ, мусульмане не задавались однако цѣлію искоренять и подавлять христіанскую религію и дѣиствительно не нанесли ей *существеннаго* вреда тамъ, гдѣ она въ самомъ христіанскомъ населеніи имѣла достаточно внутренней силы, какъ напр. въ Испаніи или на самомъ Балканскомъ полуостровѣ. Тамъ же, гдѣ значительная часть христіанъ измѣняла своей вѣрѣ въ пользу Ислама, какъ это случилось въ Египтѣ и въ Сиріи, христіанство уже прежде было внутренно подорвано великими ересями и непрестанными церковными смутами, такъ что тутъ торжество Ислама являлось какъ бы роковымъ разрѣшеніемъ уже наступившаго болѣзненнаго кризиса, а не началом болѣзни[1]. Въ продѣлахъ христіанскаго міра Исламъ являлся какъ орудіе кары Божіей, а внѣ этихъ предѣловъ, въ такихъ странахъ, гдѣ христіанство еще не успѣло икорениться, какъ-то: въ Суданѣ, въ самой Аравіи, съ средней Азіи, въ Персіи и въ нѣкоторой части Индіи, Исламъ оказалъ положительную услугу дѣлу Божію въ человѣчествѣ, обративъ многіе милліоны душъ къ чистому, хотя и одностороннему монотеизму и искоренивъ или ослабивъ тамъ мѣстные, болѣе или менѣе груые натуралистическіе культы. Съ этой стороны мусульманство несомнѣнно имѣетъ положительное право на благословеніе Божіе, данное Измаилу. Впрочемъ сама Библія достаточно ясно указываетъ на неполный и относительный характеръ этого благословенія. Въ то время какъ обѣтованія внѣшняго величія для Измаила и его потомства выражены усиленно (умножая умножу) и повторены при разныхъ случаяхъ четыре раза, собственно *благословеніе* выражено только одинъ разъ и слабо, какъ бы мимоходомъ. Этимъ указывается, что въ великихъ судбахъ

[1] И на Балканскомъ полуостровѣ, въ Болгаріи и Босніи, мусульманство обратило къ себѣ въ лицѣ такъ-называемыхъ помаковъ лишь прежнихъ послѣдователей манихейской ереси — павликіанъ и богомиловъ, коихъ ученіе представляло гораздо болѣе сложное и опасное заблужденіе нежели простые догматы Корана.

Измаилова племени (открывшихся только въ мусульманствѣ) величіе внѣшней силы будетъ рѣшительно преобладать надъ внутреннимъ духовнымъ значеніемъ. И дѣйствительно, какъ скудно духовное содержаніе Ислама сравнительно съ широкимъ объемомъ его завоеваній! Такимъ образомъ и въ этомъ отношеніи дѣиствительность мусульманства блистательно обнаружила истину слова Божія объ Измаилѣ, родоначальникѣ арабовъ и пророка ихъ Магомета, а чрезъ него и всѣхъ мусульманъ.

Изъ сопоставленія трехъ выше изложенныхъ фактовъ, не устранимыхъ никакою отрицательною теоріей, а именно: 1) предсказанія о будущемъ величіи сѣмени Измаилова; 2) полной неприложимости этого преесказанія къ арабамъ — язычникамъ во всю библейскую эпоху и 3) совершеннаго осуществленія этого предсказанія арабами — мусульманами черезъ восемьсотъ лѣтъ послѣ окончательной редакціи библейскаго текста, — мы должны съ необходимостью заключить, что первый изъ этихъ фактовъ представляетъ собою истинное сверхчеловѣческое пророчество, ибо какой человѣкъ могъ предвидѣть великій мусульманскій пожаръ даже за десять, а не то что за восемьсотъ лѣтъ до его воспламененія? А истина этого пророчества, неотдѣлимаго отъ общей исторіи Авраама и сыновъ его, не позволяетъ уже намъ смотрѣть на книгу Бытія какъ на компиляцію старыхъ басенъ и новыхъ вымысловъ, а заставляетъ насъ видѣть въ ней изложеніе сущей правды. Признавши же правдивость этой первобытной исторіи, чреватой таинственными судьбами будущаго (недоступными человѣческому предвидѣнію), мы не можемъ отрицать, что здѣсь содержится положительное откровеніе Божіе. Поэтому, если мы и доселѣ слѣдовали и далѣе будемъ слѣдовать еврейскому бытописанію, не подвергая его мелочной и придирчивой критикѣ, для всякаго доступной и никому не полезной, — то это происходитъ не отъ одной нашей личной вѣры въ истинность слова Божія, но оправдывается и объективными признаками этой истинности въ самой священной книгѣ. Итакъ идемъ далѣе.

XIV

Гл. XVII. „Бысть же Авраму лѣтъ девятьдетять девять; и явися Господь Авраму и рече ему: Азъ есмь Богъ твой (въ еврейскомъ; Я Богъ сильный — Ани ель Шаддай), благоугождай предо мною (въ еврейскомъ: ходи предо мною —

гитгалек лефанай) и буди непороченъ. И положу завѣтъ мой между мною и между тобою и умножу тя зѣло". Послѣ того какъ Богъ уже принялъ отъ Авраама первую жертву воли и жертву ума и чрезъ это заключилъ съ нимъ *завѣтъ послушанія* и *завѣтъ вѣры*, наступила пора восполнить ихъ и возвести на новую степень — въ *завѣтѣ жизни*. Недостаточно для избранника Божія оказать послушаніе высшей волѣ и повѣрить въ таинственную истину Божіихъ обѣтованій: нужно еще все свое существованіе устроить сообразно святости Божіей и неустанно стремиться къ полнотѣ совершенства, къ непорочной жизни: ходи предо Мною и буди непороченъ. Тѣ, которые злоупотребляя ученіемъ апостола Павла не устаютъ повторять, что Авраамъ оправдался только вѣрою, забываютъ, что уже послѣ оправданія вѣрою Господь потребовалъ отъ Авраама еще болѣе совершеннаго оправданія — дѣлами всей жизни: ходи предо Мною и буди непороченъ. Что Авраамъ оправдался вѣрою — это мы читаемъ въ Библіи; но чтобы онъ оправдался *одною* вѣрою, этого ни въ книгѣ Бытія, ни у апостола Павла не находится. *Одна* вѣра, также какъ и одно послушаніе, еще не соединяетъ насъ внутренно съ Богомъ; ибо можно вѣрить въ силу и могущество Божіе, находясь сердцемъ внѣ Бога, какъ сказано: и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ. Поэтому настоящій, достойный самого Бога теократическій завѣтъ Его съ человѣкомъ долженъ обнимать все существо и всю сердечную и даже чувственную жизнь человѣческую, которая свободно отдается Богу и пріемлется Имъ не для уничтоженія, а для преобразованія и совершенія. Авраамъ снова преклоняется передъ новымъ всеобъемлющимъ требованіемъ Божіей власти, соглашается отдать въ руки верховнаго Міроправителя всю жизнь свою. „И паде Аврамъ на лицы своем." Когда прежде Богъ повелѣлъ Аврааму выйти изъ родины его — „*иде* Аврамъ якоже глагола ему Господь:" *дѣйствіе послушной воли;* послѣ того, когда предсказано было ему необычайное рожденіе сына — *„вѣрова Аврамъ Богу" дѣйствіе благочестиваго ума;* теперь наконецъ предложенная благодать сердечнаго союза вызываетъ *дѣйствіе сокрушеннаго сердца*, повергающее передъ Богомъ все существо человѣка: и паде Аврамъ на лицы своемъ. За этимъ сердечнымъ порывомъ Авраама раскрывается ему сердце Божіе. „И рече ему Богъ, глаголя: И Азъ, се завѣтъ мой съ тобою, и будеши отецъ множества языковъ. И не наречется ктому

имя твое, Аврамъ, но будетъ имя твое Авраамъ: яко отца многихъ языковъ положихъ тя. И возращу тя зѣло зѣло, и положу тя въ народы, и царіе изъ тебе изыдутъ. И поставлю завѣтъ Мой между Мною и между тобою, и между сѣменемъ твоимъ по тебѣ въ роды ихъ, въ завѣтъ вѣченъ, да буду тебѣ Богъ и сѣмени твоему по тебѣ. И дамъ тебѣ и сѣмени твоему по тебѣ землю, въ ней же обитаеши, всю землю Ханааню во одержаніе вѣчное, и буду имъ Богъ" (Быт. XVII, 4—8). Вступая съ Авраамомъ въ тѣснѣйшій завѣтъ, имѣющій въ концѣ своемъ преобразовать все человѣчество, Богъ въ самомъ началѣ знаменуетъ ето великое измѣненіе, измѣняя самое имя Авраамово и называя его отцемъ многихъ языковъ, дабы показать, что завѣтъ съ нимъ заключаемый относится не къ одному только народу и не къ двумъ, а имѣетъ вселенское значеніе, какъ и прежде было ему прэдвѣщаемо: о тебѣ благословятся вся племена земная. Это вселенское значеніе благословеннаго имени Авраамова осуществлено лишь Тѣмъ, чрезъ Кого слава Израиля сдѣлалась свѣтомъ во откровеніе языковъ (ев. Луки II, 32). Но какъ для совершеннѣйшаго изваянія сначала необходимо требуется камень, (или иное соотвѣтствующее вещество), изъ котораго сперва выдѣляются общія и грубыя очертанія, а затѣмъ уже постепеннымъ очищеніемъ вырабатывается стройность и красота идеальнаго образа, составляющаго цѣль всего дѣла, подобно этому изъ Авраама, какъ изъ первобытнаго камня (по качествамъ своимъ соотвѣтствующаго дѣлу Божію) должна быть извлечена сначала грубая и неотесанная масса плотскаго Израиля, чтобы изъ нея путемъ медленнаго и сложнаго очищенія выработать святую плоть и кровь нашего Спасителя. Въ этомъ смыслѣ вспоминаетъ объ Авраамѣ, какъ о первомъ основаніи спасительнаго дѣла, тотъ пророкъ израильскій, который яснѣе прочихъ видѣлъ и возвѣщялъ настоящую вселенскую цѣль этого дѣла. „Послушайте мене, взыскающіе Господа, воззрите на *твердый камень*, изъ него же изсѣчени бысте, и въ юдоль потока, изъ нея же ископани бысте. Воззрите (глаголетъ Господь) на Авраама отца вашего, и на Сарру породившую вы: яко *единъ* бѣ, и призвахъ его, и благослових его, и возлюбихъ его, и умножихъ его. И *тебе* нынѣ утѣшу, Сіоне, . . . яко законъ отъ Мене изыдетъ, и судъ Мой во свѣтъ *языкомъ*. Приближается скоро правда Моя, и изыдетъ яко свѣтъ спасеніе Мое, и на мышцу Мою языцы

надѣятися будутъ“ (Исаіи LI. 1—5). Если завѣтъ между Богомъ и Авраамомъ имѣлъ реальную историческую связь съ дѣломъ всемірнаго спасенія, то вступая всецѣло въ этотъ завѣтъ, Авраамъ не только принималъ участіе въ дѣлѣ Божіемъ по вѣрѣ своей въ грядущія обѣтованія, но и становился реальною основою и какъ бы первоначальнымъ матеріаломъ самаго этого спасительнаго дѣла. Къ этому относится и перемѣна его имени; ибо прежнее имя принадлежало ему, какъ отдѣльной личности, а новое дано какъ первому звену великой цѣпи, связавшей божество съ человѣчествомъ или какъ первой ступени той таинственной лѣстницы которая соединила небо съ землею.

Завѣтъ Божій съ отцемъ вѣрующихъ, первоначально обусловленный внутреннею жертвою Авраама или чисто-нравственными актами послушной воли, вѣрующаго ума и преданнаго Богу сердца, въ окончательной цѣли своей имѣлъ совершенно реальное и можно сказать физическое значеніе. Съ этой стороны все дѣло сводится къ тому, что избранное сѣмя Авраамово должно размножиться въ великій народъ, изъ котораго выйдетъ спасеніе всему міру. Этотъ реальный характеръ завѣта требуетъ и знаменія ему соотвѣтствующаго. Если Авраамъ въ самой плоти своей и въ своемъ естественномъ сѣмени сталъ тѣмъ завѣтнымъ камнемъ, изъ котораго должно изваяться тѣло нашего спасенія, то и отмѣтка такого назначенія должна быть вырѣзана на самомъ этомъ завѣтномъ камнѣ. Пока цѣль завѣта есть еще будущая плоть и кровь, — въ настоящей плоти и крови должно быть его знаменіе. „И рече Богъ ко Аврааму: ты же завѣтъ Мой соблюдеши, ты и сѣмя твое по тебѣ въ роды ихъ. И сей завѣтъ егоже соблюдеши между Мною и вами, и между сѣменемъ твоимъ по тебѣ въ роды ихъ; обрѣжется отъ васъ всякъ мужескъ полъ, и обрѣжете плоть крайнюю вашу *и будутъ въ знаменіе завѣта* между Мною и вами. И младенецъ осми дней обрѣжется вамъ, всякъ мужескій полъ въ родѣхъ вашихъ: и домочадецъ, и купленый отъ всякаго сына чуждаго, иже нѣсть отъ сѣмене твоего: обрѣзаніемъ обрѣжется домочадецъ дому твоего, и купленый“ (Быт. XVII, 9 - 12). Такимъ образомъ знаменіе завѣта распространяется на весь домъ Авраамовъ. Между тѣмъ далѣе читаемъ, что самый завѣтъ поставляется только съ сѣменемъ Авраамовымъ и при томъ чрезъ одного еще не ро-

дившагося сына его Исаака. „Рече же Богъ ко Аврааму; воистинну, се Сарра жена твоя родить тебѣ сына и наречеши имя ему Iсаакъ: и поставлю завѣтъ Мой съ нимъ въ завѣтъ вѣченъ, да буду ему въ Бога, и сѣмени его по немъ. О Iсмаилѣ же се послушахъ тебе и проч. Завѣтъ же Мой поставлю со Iсаакомъ, его же родитъ тебѣ Сарра, во время, въ лѣто второе“ (Б XVII, 19—21). Итакъ завѣтъ съ однимъ Исаакомъ, а знаменіе завѣта распространяется на весь домъ Авраамовъ. Ясно, что завѣтъ *чрезъ одного для всѣхъ*. Происхожденіе завѣта отъ одного Исаака чрезъ одну линію его потомства до Маріи и Iисуса; *значеніе* же его одинаково для всѣхъ собранныхъ въ домѣ Авраамовомъ. т.-е. для всѣхъ племенъ земныхъ, которыя благословятся о сѣмени его. Въ этомъ знаменіи завѣта всѣ равны между собою въ домѣ Авраамовомъ: не только различные сыны, но и домочадцы сравнены съ сынами и купленые рабы съ домочадцами. Поэтому если единственный сынъ Исаакъ, еще не родившійся, есть прообразъ Христа, чрезъ Него же одного всѣмъ спасеніе, то *домъ Авраамовъ*, всѣхъ уравнивающій въ *знаменіи* завѣта, есть прообразъ вселенскаго дома Божія, церкви Христовой, въ ней же чрезъ крещеніе нѣтъ ни эллина, ни іудея, ни раба, ни свободнаго.

XV

Заключивъ съ Богомъ завѣтъ жизни и запечатлѣвъ его кровію обрѣзанія, (кровь означетъ самое существо жизни, какъ сказано: душа всякой плоти въ крови ея), Авраамъ долженъ былъ на дѣлѣ доказать, что онъ вступилъ въ этотъ завѣтъ не по одному только порыву сердечному, а для того, чтобы дѣйствительно и до конца ходить предъ Богомъ. Таковъ на нашъ взглядъ главный (нравственно-религіозный) смыслъ двухъ послѣднихъ богоявленій, о которыхъ повѣствуетъ библейская исторія Авраама. При этихъ двухъ таинственныхъ и знаменательныхъ теофаніяхъ, которыя намъ остается разсмотрѣть, въ полной мѣрѣ обнаружена Авраамомъ та живая религіозная *ревность*, которая послѣ послушанія и вѣры составляетъ третью завершительную теократическую добродѣтель. По двоякому отношенію: къ людямъ и къ Богу эта религіозная добродѣтель слагается изъ двухъ: изъ неустанной заботливости о торжествѣ правды и спасеніи ближнихъ и изъ всецѣлой и безпредѣльной преданности Богу. Первое качество

отчасти и прежде проявленное Авраамомъ (напр. въ войнѣ царей) чище и ярче проявляется по поводу открытаго ему суда надъ Содомомъ и Гоморрою, а второе качество во всей полнотѣ своей обнаруживается въ испытаніи жертвы Исааковой.

„Явися же ему Богъ у дуба Мамврійска и проч. (Б. XVIII, 1—16). Проявленная Авраамомъ въ угощеніи таинственныхъ странниковъ *забота о людяхъ* вознаграждается *откровеніемъ Божіимъ*. „Господь же рече: еда утаю Азъ отъ Авраама яже Азъ творю? Авраамъ же бывая будетъ въ языкъ великъ и многъ, и благословятся о немъ вси языцы земніи. Вѣмъ бо, яко заповѣсть сыномъ своимъ, и дому своему по себѣ: *и сохранятъ пути Господни творити правду и судъ* (вешамру дэрэк Ягвэ лаасот цедака умишпат): яко да наведетъ Господь на Авраама вся, елика глагола къ нему“ (Б. XVIII, 17—19). Значитъ не одною вѣрою оправдался отецъ вѣрующихъ, не за одну вѣру получилъ онъ обѣтованія и положенъ въ начало ихъ исполненія. Недостаточно значитъ только вѣрить слову Божію, а нужно еще сохранять пути Господни — и чѣмъ же сохранять? дѣлами: *творити судъ и правду*. Не въ томъ вся цѣль и совершеніе религіи, чтобы связать мысль человѣка съ Богомъ черезъ вѣру, а въ томъ еще, чтобы сдѣлать человѣка участникомъ божественнаго дѣйствія, управляющаго судьбами человѣчества. Не захотѣлъ Богъ одинъ судить Содому и Гоморрѣ, призвалъ Авраама въ участники Своего рѣшенія, открылъ ему дѣло, выслушалъ его мнѣніе, согласился съ нимъ: „Авраамъ же еще бяше стояй предъ Господомъ. И приближився Авраамъ, рече: погубиши ли праведняго съ нечестивымъ, и будетъ праведникъ яко нечестивый? Аще будутъ пятдесятъ праведницы во градѣ, погубиши ли я? не пощадиши ли всего мѣста пятидесяти ради праведныхъ, аще будутъ въ немъ? Никакоже ты сотвориши по глаголу сему, еже убити праведника съ нечестивымъ: и будетъ праведникъ яко нечестивый: никакоже! Судяй всей земли, не сотвориши ли суда?“ (Б. XVIII, 22—25). Итакъ не одно только смиренное послушаніе приближаетъ къ Богу, но также и дерзновеніе, внушенное праведною ревностью; не одной лишь вѣрѣ отвѣчаетъ Богъ, но также и пытливымъ запросамъ правдиваго ума. „Рече же Господь: Аще будутъ въ Содомѣхъ пятдесятъ праведницы во градѣ, оставлю весь градъ и все мѣсто ихъ ради.

И отвѣщавъ Авраамъ, рече: нынѣ начахъ глаголати ко Господу моему, азъ же есмь земля и пепелъ. Аще же умалятся пятдесятъ праведницы въ четыредесять пять, погубиши ли четыредесяти пятихъ ради весь градъ? И рече: не погублю, аще обрящу тамо четыредесять пять“ (Б. XIII, 26—28) И только послѣ того, какъ Господь шесть разъ отвѣчалъ согласіемъ на шестикратный запросъ Авраама, — „отиде же Господь: яко преста глаголя ко Аврааму; и Авраамъ возвратися на мѣсто свое“ (Б. XVIII 29—33). Здѣсь занялась заря грядущаго въ міръ солнца правды, здѣсь приподнялся покровъ съ таинственной встрѣчи между „себѣ умалившимъ“ лицемъ Божіимъ и возвеличеннымъ естествомъ человѣческимъ, здѣсь сказалась истина *богочеловѣчества*. Богъ не только является здѣсь человѣку, но и ходитъ съ нимъ, не только говорить ему, но и собесѣдуетъ съ нимъ, а для этого впервые принимаетъ и *образъ человѣческій*. Прежде Авраамъ только слышалъ слово Божіе; потомъ однажды только видѣлъ въ смутномъ видѣніи свѣтъ и пламень. Теперь въ ясномъ и продолжительномъ явленіи созерцаетъ лице Божіе подъ видомъ человѣческой тѣлесности. Въ этомъ совершенномъ прообразѣ совершеннаго воплощенія родоначальникъ богочеловѣческаго явленія увидалъ и конецъ его: Слово плоть бысть *въ очахъ* Авраамовыхъ. Прежде чѣмъ взять *дѣйствительную* плоть отъ сѣмени Авраамова слово Божіе захотѣло принять *образъ* плоти для самого Авраама. Прежде чѣмъ предстать Небесному Отцу ходатаемъ за всѣхъ грѣшныхъ, это Слово снизошло, чтобы отъ Своего земнаго праотца принять ходатайство о спасеніи немногихъ праведниковъ. А самъ Авраамъ, который прежде, когда впервые услышалъ гласъ Божій, безпрекословно и въ безмолвіи поспѣшилъ повиноваться велѣнію Его (и иде Аврамъ якоже глагола ему Господь), теперь удерживаетъ отходящаго Господа, говоритъ съ Нимъ, неотступно уговариваетъ Его. Такъ укрѣпился богочеловѣческій союзъ, такъ углубилось основаніе теократіи.

Но если дерзновеніе Авраама къ Богу и снисхожденіе Божіе къ нему оправдывалось его ревностью о правдѣ на землѣ и любовію къ ближнимъ, то оставалось еще показать, насколько этому соотвѣтствовала преданность его верховному началу всякой любви и правды. Ибо безъ этого послѣдняго и доброе отношеніе къ людямъ и даже забота о видимой правдѣ имѣютъ лишь шаткое и непрочное основаніе. Если вѣра въ Бога дол-

жна проявляться въ добрыхъ дѣлахъ человѣческихъ, то ясно, что это проявленіе должно не ослаблять вѣру, а напротив возводить ее на высшую степень живой дѣйственности и силы Какъ лишь та вѣра можетъ быть признана истинною, которая вызываетъ справедливыя и добрыя дѣла, такъ же точно лишь тѣ дѣла суть истинно добрыя, которыя утверждаются на вѣрѣ въ Бога и ее утверждаютъ. Ибо самъ по себѣ человѣкъ, будучи по слову Авраамову земля и пепелъ, не имѣетъ ни достаточно вѣдѣнія ни достаточно могущества, чтобы приносить своимъ ближнимъ истинную и прочную пользу. И какое же это будетъ доброе дѣло, если оно ни благотворящихъ, ни благотворимыхъ не вводитъ въ область безусловнаго и совершеннаго блага?

Итакъ послѣ того, какъ обнаружилась ревность Авраама къ благу людей, нужно было испытать всю силу его ревности къ Богу — испытать конечно не для всевѣдущаго Бога, а для самого Авраама и для всего міра. Нужно было, чтобы избранникъ Божій оказался дѣйствительно способнымъ на ту жертву всего сердца и всей жизни, къ которой онъ внутренно уже обязался, вступивъ въ тотъ особенный завѣтъ, который былъ обозначенъ *кровью* обрѣзанія. Если самое избраніе Авраама и вся его исторія была основана съ его стороны на *жертвѣ* или самоотреченіи, то подъ конецъ этой исторіи должна была проявиться вся полнота его самопожертвованія, все безкорыстіе его религіозной преданности.

XVI

Двумя естественными связями привязанъ человѣкъ къ землѣ: онъ любитъ ту жизнь, которую онъ получилъ отъ прежняго міра и ту жизнь, которую онъ самъ даетъ міру будущему послѣ него и эту послѣднюю больше первой. Онъ привязанъ къ дому отца своего и еще болѣе къ сынамъ своего дома. Въ одномъ естественномъ порядкѣ жизни и та и другая любовь оказывается безцѣльной. Ибо какъ умерли отцы наши, такъ же исчезнутъ и сыны сыновъ нашихъ, и что̀ останется отъ нашей любви? И та и другая любовь можетъ получить оправданіе и удовлетвореніе только чрезъ вѣру въ Того, Кто силенъ воскресить нашихъ отцевъ и спасти отъ гибели сыновъ нашихъ. А если такъ, то эта естественная любовь не должна становиться между человѣкомъ и тѣмъ, въ чемъ сама̀ эта

человѣческая любовь можетъ получить свое единственное утвержденіе и осуществленіе. Такъ какъ дѣло всеобщаго спасенія требуетъ союза человѣчества съ Богомъ, то для полноты этого союза вступающіе въ него избранники, представители человѣчества, необходимо должны отрѣшиться въ духѣ отъ природныхъ своихъ связей и привязанностей, должны для основанія дома Божія принести въ жертву духовную домъ отцевъ своихъ и сыновъ дома своего. Мы знаемъ, что съ первой жертвы началось избраніе Авраама, второю же болѣе тяжкою жертвою оно должно было завершиться. И какъ первая жертва была внутреннею и состояла собственно въ послушаніи, такъ тѣмъ болѣе вторая жертва должна была состоять въ безпредѣльности внутренняго самоотреченія, а не въ совершеніи какого-нибудь внѣшняго дѣйствія. Первая жертва была безкорыстна; ибо хотя многіе люди оставляютъ домы отцевъ своихъ для того, чтобы самимъ основать домъ и передать сынамъ своимъ послѣ себя, но Авраамъ, бездѣтный старецъ, не имѣлъ этой цѣли, уходя въ землю обѣтованную. Но здѣсь необычайнымъ образомъ онъ становится отцемъ и всею душею привязывается къ сыну старости своей (ибо не даромъ въ словѣ Божіемъ такое усиленіе: пойми сына твоего возлюбленнаго, его же возлюбилъ еси). Итакъ безкорыстный характеръ его преданности Богу можетъ теперь подвергнуться сомнѣнію. Этотъ сынъ, правда, есть сынъ вѣры Авраамовой и особыхъ обѣтованій Божіихъ, но онъ любитъ его прежде всего какъ сына, — простою естественною любовью. Быть-можетъ самая его вѣра къ обѣтованія Божіи сохраняетъ теперь свою силу только потому, что эти обѣтованія связаны съ возлюбленнымъ сыномъ его Исаакомъ. Такимъ сомнѣніемъ не могла кончиться жизнь Авраама, такою сомнительною любовью не могъ начаться рядъ праотцевъ Богочеловѣка. Въ этомъ избранномъ и освященномъ рядѣ поколѣній *первый сынъ* не могъ быть сыномъ естественной человѣческой любви. *Какъ таковой* онъ долженъ былъ быть принесенъ въ жертву Богу. Но съ другой стороны Авраамъ не могъ на самомъ дѣлѣ принести въ жертву Исаака, чрезъ котораго обѣщано ему и міру благословенное сѣмя. И естественною смертью Исаакъ не могъ умереть прежде чѣмъ стать отцемъ Израиля и праотцемъ Вѣчной Жизни. Слѣдовательно жертва должна была совершиться лишь въ нравственномъ опытѣ, который долженъ былъ показать,

способенъ ли Авраамъ отрѣшиться отъ послѣдней и самой сильной естественной привязанности, чтобы окончательно порвавъ всѣ земныя связи, стать истиннымъ родоначальникомъ богочеловѣческой жизни. Вотъ явный смыслъ послѣдняго испытанія, которому отецъ вѣрующихъ подвергся на высокой горѣ Божіей. Здѣсь вторично родился ему сынъ его, отданный имъ Богу и вновь отъ Бога чрезъ ангела Божія возвращенный ему. Исаакъ восходилъ на эту гору высокую какъ *только* сынъ Авраамовъ, а сошелъ съ нея какъ сынъ Авраамовъ и *сынъ Божій*, какъ полный прообразъ своего грядущаго потомка. Такъ окончательно установился завѣтъ Бога съ Авраамомъ — основоположный актъ Ветхаго Завѣта на томъ же мѣстѣ, гдѣ совершился черезъ 2000 лѣтъ основоположный актъ Новаго Завѣта „И нарече Авраамъ имя мѣсту тому. *Господь видѣ:* да рекутъ днесь: *на горѣ Господь явися.* И воззва ангелъ Господень Авраама вторицею съ небесе, глаголя: Мною самѣмъ кляхся, глаголетъ Господь, его же ради сотворилъ еси глаголъ сей, и не пощадѣлъ еси сына твоего возлюбленнаго мене ради: воистину благословя благословлю тя и умножая умножу сѣмя твое, яко звѣзды небесныя, и яко песокъ вскрай моря — и *благословятся о сѣмени твоемъ вси языцы земніи,* занеже послушалъ еси гласа моего" (Б. XXII, 15—18).

Исторія Авраама сомкнула свой кругъ. Начавшись актомъ его послушанія въ Харранѣ она окончилась совершенствомъ послушанія на горѣ Господней; а со стороны Божіей началомъ и концомъ этой исторіи было тоже самое таинственное обѣтованіе о всемірномъ спасеніи чрезъ Авраама. „И благословятся о тебѣ вся племена земная — и благословятся о сѣмени твоемъ вси языцы земніи".

XVII

Мы видѣли, какъ въ Авраамѣ низшее человѣческое начало свободно отдавалось Богу, приносилось въ жертву высшему началу. Авраамъ послушно вссупилъ на указанный Богомъ *путь*, повѣрилъ *истинѣ* Божіихъ обѣтованій, наконецъ всецѣло посвятилъ свою природную жизнь таинственнымъ цѣлямъ высшей *жизни*. Вся эта тройственная жертва есть его собственное свободное дѣйствіе, поэтому-то онъ такъ и дорогъ Богу, поэтому-то Богъ и избралъ его. Въ сынѣ его, Исаакѣ,

жертва человѣческой природы уже совершена, онъ самъ есть уже произведеніе этой жертвы. Онъ съ самаго начала уже наставленъ на пути Божіемъ, онъ самъ естъ чадо вѣры, и вся его человѣческая жизнь уже предполагаетъ тотъ начатокъ высшей богочеловѣческой жизни, который данъ въ завѣтѣ Господа съ отцемъ его. Поэтому религіозная жизнь сына Авраамова не можетъ представить намъ ничего новаго, по своему теократическому значенію она есть только продолженіе того, что уже было совершено при Авраамѣ. И если Господь возобновляетъ и съ Исаакомъ завѣтъ Свой, если онъ и ему даетъ Свою царскую грамоту съ тою же самою на ней подписью вѣчной Истины: „и благословятся о сѣмени твоемъ вси языцы земніи“ (Быт. XXVI, 4), то это есть лишь потвержденіе прежняго и связано не съ какимъ-либо собственнымъ дѣйствіемъ Исаака, а съ заслугами его отца, на что тутъ же прямо указываетъ слово Божіе: „и поставлю клятву Мою, ею же кляхся Аврааму отцу твоему... Понеже послуша отецъ твой Авраамъ Моего гласа, и соблюде заповѣди Моя, и повелѣнія Моя, и оправданія Моя, изаконы Моя“ (Б. XXVI, 3, 5). И далѣе: „и явися ему Господь въ ту нощь, и рече: Азъ есмь Богъ Авраама отца твоего, не бойся: съ тобою бо есмь: и благословлю тя, и умножу сѣмя твое *Авраама ради отца твоего*“ (Б. XXVI, 24). Такимъ образомъ со стороны Исаака для поддержанія теократическаго союза не требуется никакихъ новыхъ внутреннихъ жертвъ: для него достаточно ставить новые внѣшніе знаки прежде заключеннаго завѣта: „и созда тамо жертвенникъ, и призва имя Господне“ (Быт. XXVI, 25) Исааку, какъ и отцу его, были присущи теократическія добродѣтели: покорность волѣ Божіей, вѣра въ божественныя обѣтованія и сердечная преданность Промыслу Божію. Но въ немъ эти добродѣтели не требовали уже никакой особой жертвы ума, или воли, и никакого самостоятельнаго дѣйствія. Такъ напримѣръ, упоминается въ священномъ бытописаніи: „моляшеся же Исаакъ Господеви о Ревеккѣ женѣ своей, яко неплоды бяше; послуша же его Богъ, и зачатъ во утробѣ Ревакка жена его“ (Быт. XXV, 21) Эта молитва, хотя и показываетъ вѣру Исаака, но не такую вѣру, которою оправдался отецъ его. Ибо Ревекка была еще молодою женщиною, и самъ Исаакъ еще не былъ очень старъ, какъ что исполненіе его молитвы не представляло иннаго чуда Упоминается далѣе (Быт. XXVI),

что Исаакъ послушалъ гласа Божія и не переселился въ Египетъ во время голода. Но и это отрицательное послушаніе не требовало отъ него никакого подвига: ему было хорошо и въ Палестинѣ, и по своему простому и спокойному нраву онъ едва ли былъ склоненъ къ перемѣнѣ мѣстъ. Въ человѣческихъ отношеніяхъ библейское повѣствованиіе отмѣтило образъ Исаака чертами кротости и простодушія. Когда Авимелехъ, князь геаркій, жестоко обидѣвшій его, потомъ пришелъ къ нему въ гости съ приближенными своими, Исаакъ сначала откровенно спрашиваетъ ихъ: „вскую пріидосте ко мнѣ? вы же возненавидесте мене, и отсласте мя отъ себе". Но затѣмъ сейчасъ же смягчается: „и сотвори имъ пиръ, и ядоша, и пиша... И отпусти я Ісаакъ, и отидоша отъ него здравы" (Быт. XXVI, 26—31). При полномъ отсутствіи злобы и коварства простая и смирная душа Исаака, совершенно чуждая всякой напряженности, была тѣмъ самымъ неспособна къ внутренней борьбѣ и дѣятельнымъ подвигамъ. По отношенію къ Божеству человѣческое начало въ Исаакѣ было безусловно *страдательнымъ*. Онъ какъ бы не жилъ самъ собою, вся его жизнь была и для него лишь *слѣдствіемъ* того, что прежде и выше его. Такое страдательное отношеніе человѣка къ Божеству является необходимо какъ непосредственное продолженіе и первое послѣдствіе заключеннаго между ними союза, принесенной жертвы. Но образцемъ и завершеніемъ *богочеловѣческаго* союза такая страдательность очевидно служить не можетъ. Ибо здѣсь человѣкъ какъ бы совсѣмъ уничтожился передъ высшимъ началомъ, Богу здѣсь не на чемъ проявить Свою силу, не на что опереться въ Своемъ теократическомъ дѣйствіи. Не для того нисходилъ Господь къ человѣку и заключалъ съ нимъ завѣтъ, чтобы имѣть въ рукахъ Своихъ простое *орудіе*. Ставши на мигъ такимъ орудіемъ, человѣческое начало должно воспрянуть съ новою силою и стать лицемъ къ лицу съ Самимъ Богомъ. Исаакъ представитель человѣской страдательности, есть только переходъ къ Израилю, въ которомъ человѣчество *боролось* съ Богомъ. Какъ представитель необходимаго переходнаго типа, Исаакъ получилъ благословеніе Божіе (хотя не самостоятельно, а ради Авраама отца своего) и занялъ свое законное мѣсто въ срединѣ праотеческой троицы; но *повтореніе* этого страдательнаго типа, дальнѣйшая остановка на этомъ переходѣ уже *неугодна Богу*. Этимъ достаточно объясняется

исторія двухъ близнецовъ Исааковыхъ. Несмотря на свою дикую наружность, старшій изъ нихъ Исавъ, или Эдомъ, по внутреннимъ чертамъ своего нрава представлялъ воспроизведеніе, только въ болѣе грубой формѣ, отцовскаго характера. Не даромъ же Исаакъ возлюбилъ его И хотя священное бытописаніе (какъ это ему довольно обычно) указываетъ прямо на ближайшій и ощутительный поводъ этой любви: „яко ловитва его бяше брашно ему“ (Б. XXV, 28), но это обстоятельство не исключаетъ глубокаго сродства характеровъ между отцемъ и сыномъ, а напротивъ служитъ лишь видимымъ выраженіемъ этого сродства. Но какъ обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, унаслѣдованный отцовскій характеръ принимаетъ у сына преувеличенный и искаженный видъ. Качества добрыя и привлекательныя въ своемъ первоначальномъ явленіи становятся никуда негодными, отвердѣвши и загрубѣвши въ своемъ повтореніи. Такъ трогательное простодушіе Исаака превращается у его любимаго сына въ крайнюю простоту ума, неспособнаго отрѣшиться отъ непосредственной дѣйствительности и возвыситься до идеальныхъ понятій, свойство, навѣки связавшее имя Эдома съ трагикомическою исторіей первенства, проданнаго за похлебку: „напитай мя вареніемъ сочива сего, яко изнемогаю, . . . и вскую ми первенство сіе? . . . яде же и пи, и воставъ отиде: и ни во что же вмѣни себѣ Исавъ первенство“ (Быт. XXV, 29—34). Подобнымъ же образомъ благородная прямота и откровенность Исаака принимаетъ въ его сынѣ столь преувеличенные размѣры, что всѣ главныя событія его жизни, повѣствуемыя въ Библіи, состоялъ лишь въ томъ, что его обманываютъ. При такихъ свойствахъ, печальныхъ для него и вполнѣ безполезныхъ для дѣла теократіе, Исавъ по справедливости былъ отвергнутъ судьбами Божіими, хотя и не былъ виновенъ ни въ чемъ положительно дурномъ (за исключеніэмъ развѣ выраженнаго желанія убить своего брата, дважды его обманувшаго и лишевшаго благословенія; но дальнѣйшее повѣствованіе показываетъ, что это былъ лишь минутный порывъ, а не обдуманное намѣреніе). Онъ былъ безпощадно отвергнутъ не какъ отдѣльное лице (заслуживающее скорѣе сочувствія, и во всякомъ случаѣ состраданія), а какъ *родоначальныц типъ, непригодный для цѣлей теократіи*, задерживающій ея успѣхи. Соотвѣственно этому и братъ его Іаковъ былъ возлюбленъ и избранъ Богомъ не за какое-нибудь



совершенство своихъ человѣческихъ добродѣтелей, а потому, что онъ по своему характеру былъ способенъ къ дальнѣйшимъ успѣхамъ богочеловѣческаго дѣла, могъ продолжить и сомкнуть тотъ родоначальный кругъ теократическаго развитія, который былъ начатъ отцомъ вѣрующихъ. После того какъ въ Авраамѣ человѣческое начало свободно отдалось Богу и нравственно съ нимъ соединилось, послѣ того какъ въ Исаакѣ это полное нравственное соединеніе выразилось какъ совершившійся фактъ, необходимо было далѣе, чтобы, опираясь на этотъ совершившійся фактъ, такъ-сказать заручившись уже заключеннымъ союзомъ, человѣческое начало выступило самодѣятельно для исполненія дальнѣйшихъ плановъ Божіихъ. Именно эту *самодѣятельность* человѣческаго существа мы и находимъ съ самаго начала, какъ отличительную черту въ нравственномъ характерѣ Іакова, будущаго Израиля. И для него, какъ и для отца его Исаака, завѣтъ съ Богомъ есть предположеніе, основной фактъ всей жизни; но онъ уже не довольствуется простымъ сознаніемъ этого факта, а стремится, пользуясь самостоятельно этимъ религіознымъ наслѣдіемъ умножать его для себя и для Бога, стремится собственною дѣятельностію возводить на прежнемъ основаніи новое зданіе будущаго. Въ ближайшемъ родоначальникѣ и первообразѣ народа израильскаго человѣческое начало проявляетъ полную силу своей самодѣятельности не для того только, чтобы отдать себя Богу (это уже сдѣлано Авраамомъ), а и для собственнаго самоутвержденія въ предѣлахъ Божьей воли. *Такое* самоутвержденіе въ теократіи не только допускается, но и требуется, по скольку оно вытекаетъ изъ сущности богочеловѣческаго союза, согласуется съ его цѣлями, входитъ въ планъ его постепеннаго исполненія.

XVIII

Свой дѣятельный и предпріимчивый характеръ Іаковъ очевидно унаслѣдовалъ отъ своей матери, которой онъ и былъ любимцемъ. Не даромъ посылалъ умирающій Авраамъ своего домоправителя въ далекій Харранъ за невѣстой сыну своему. Не даромъ и Библія въ цѣлой длинной главѣ передаетъ восхитительныя по своей живой правдѣ подробности этого сватовства. *Безъ Ревекки не было бы Израиля.* Ибо Исаакъ былъ чадо глубокой старости и по естеству не имѣлъ довольно жив-

ненной силы, чтобы при *всякомъ* бракѣ сохранить чистый типъ сѣмени Авраамова. Необходимо было оживить и усилить его кровь изъ роднаго кипучаго источника въ Арамъ-Нагараимѣ. При смѣшеніи съ окружающими племенами слабо представленная въ Исакѣ еврейская порода была бы совершенно поглощена крѣпкимъ, но неугоднымъ Богу потомствомъ Ханаана. Ревекка же, дочь племянника Авраамова, близкая ему по крови и по духу, не только закрѣпила особенный типъ своего мужа въ грубой, но за то твердой формѣ его первенца, сдѣлавшагося родоначальникомъ цѣлаго новаго племени Идумейцевъ, но сверхъ того въ лицѣ своего любимца Іакова, воспроизвела по собственному образу и подобію болѣе тонкій и сложный типъ арамейскаго семита, тотъ самый типъ, который въ своей первоначальной чистотѣ представалялся Авраамомъ.

Мы видимъ здѣсь, какъ Промыселъ Божій не нарушаетъ естественнаго хода земной природы, а только *направляетъ* его къ своимъ цѣлямъ. Цѣль отъ Бога, а средства и способы отъ земли. Нужно для дѣла Божія сохранить и усилить угодный Богу, приспособленный къ теократической религіи характеръ Авраама: Сила Божія не прибѣгаетъ къ внѣшнему такъ-сказать матеріальному чуду, Она не дѣлаетъ изъ сына омертвѣлой старости сына силы, не превращаетъ страдательную натуру Исаака въ крѣпость борца Божія. Нѣтъ, Промыслъ ждетъ, чтобы въ далекой родинѣ перваго еврея появился достойный женскій образецъ той благородной расы, изъ коей произошелъ Авраамъ. *Естественнымъ* образомъ узнаетъ Авраамъ о существованіи Ревекки (Быт. XXII, 20—24). Затѣмъ подъ конецъ жизни въ немъ *естественно* оживляется воспоминаніе о любимой родинѣ и желаніе взять оттуда жену для Исаака. По *природной* предпріимчивости своего характера Ревекка сразу соглашается идти въ дальнюю страну къ своему незнакомому родичу По *естественному* побужденію соглашаются на это ея братья, прельщенные богатыми подарками слуги Авраамова *Естественнымъ* образомъ Исаакъ, коего пассивный и мечтательный характеръ по закону половой полярности требуетъ для восполненія своего противоположныхъ качествъ отъ жены, привязывается къ дѣятельной и предпріимчивой Ревеккѣ. И вотъ вся эта исторія естественнымъ ходомъ дѣлъ человѣческихъ достигаетъ своего естественнаго конца.

„Вниде же Ісаакъ въ домъ матере своея; и поя Ревекку, и бысть ему жена; и возлюби ю“ (Быт. XXIV, 67). А между тѣмъ совершенно несомнѣнно, что еслибы не произошелъ этотъ естественный кругъ житейскихъ событій между Палестиною и Харраномъ, то не родился бы Израиль; а безъ Израиля не было бы и народа израильскаго; а безъ народа израильскаго не было бы и христіанства. Это неотразимое въ своей крайней простотѣ соображеніе заставляетъ именно въ естественности упомянутихъ событій увидать истинное чудо Божіей мудрости, *пользунщейся случайнымъ для необходимаго, а необходимымъ для желаннаго.*

Происшедшій естественнымъ путемъ унаслѣдованія материнскаго типа характеръ Іакова представляетъ намъ всю силу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и все несовершенство человѣческаго естества, еще не очищеннаго внутреннимъ дѣйствіемъ Духа Божія, хотя уже и вступившаго въ сочетаніе съ божественною волею. Особенность этого характера далеко не есть святость или праведность въ теперешнемъ христіанскомъ смыслѣ этихъ словъ. Здѣсь человѣческое начало, свободно привязанное къ Богу, но не вошедшее еще въ нераздѣльный составъ богочеловѣческой жизни проявляетъ всю напряженность своего самочувствія и самодѣятельности. Такъ оно было и нужно: прежде чѣмъ человѣческое начало могло принять свое *совершенство* въ Христѣ, оно должно было проявить всю свою *силу* въ Израилѣ. Эта сила самоутверждающейся (но не противъ Бога, а съ Богомъ) человѣчности проходитъ яркою чертою чрезъ всѣ дѣла и событія жизни Іакова. При самомъ своемъ появленіи на свѣтъ онъ уже запнулъ своего старшаго брата-близнеца, откуда получилъ и свое имя (Іаковъ — запинатель). Первое сознательное его дѣйствіе, о которомъ упоминаетъ писаніе, столь же характерно: не довольствуясь своимъ даннымъ положеніемъ, онъ по собственному почину, пользуясь случаемъ и замѣченною имъ крайнею простотою своего брата, пріобрѣтаетъ отъ него право первородства так что онъ въ этомъ отношеніи является самъ ковачемъ своей судьбы и сыномъ своихъ дѣлъ; затѣмъ онъ довершаетъ начатое, изобрѣтательнымъ обманом (при участіи матери) похищая отцовское благословеніе. Далѣе убѣжавъ отъ Лавана, онъ *по собственному выбору* назначаетъ и *собственнымъ* трудомъ добываетъ себѣ въ жены Рахиль; далѣе собственными усиліями и особенною изобрѣтатель-

ностью (хотя и при благословеніи свыше) пріобрѣтаетъ большую часть имущества Лаванова и по *собственному почину*, (хотя и въ согласіи съ волею Божіей) предпринимаетъ обратный путь на родину. Въ связи съ крайнимъ развитіемъ самочувствія и самоутвержденія обыкновенно является мнительность и боязливость. Такъ, несмотря на свою смѣлость, предпріимчивость и силу духа, Іаковъ оказывается излишне осторожнымъ и боязливым при встрѣчѣ со своимъ простодушнымъ братомъ, котораго онъ послѣ этого еще разъ обманываетъ (Б. XXXIII, 12—18). Но положительно дурные поступки Іакова съ братомъ и сомнительное отношеніе къ отцу и тестю не могутъ закрыть другой, въ высшей степени привлекательной стороны его *человѣческихъ* отношеній. Сердце его крайне чувствительно и нѣжно: „бысть же яко узрѣ Іаковъ Рахиль дщерь Лавана брата матери своея, и овцы Лавана брата матери своея, и приступивъ Іаковъ отвали камень отъ устія кладезя. И напои овцы Лавана брата матере своея, и цѣлова Іаковъ Рахиль, и *возопивъ гласомъ своимъ, восплакася*“ (Быт. XXIX, 10, 11). При всей своей любви къ избранной имъ самимъ Рахили, онъ ничѣмъ однако не обижаетъ и навязанную ему Лію и умѣетъ крѣпко привязать и ее къ себѣ. И передъ самою смертью своею онъ вспоминаетъ не только Рахиль (Быт. XLVIII, 7), но также и Лію (Быт. XLIX, 31). Также, несмотря на сердечное предпочтеніе двухъ младшихъ сыновей, он одинаково хорошо обходится со всѣми, и когда Рувимъ нанесъ ему тяжкую обиду, которую онъ глубоко почувствовалъ, онъ оставилъ это однако безъ всякаго послѣдствія (Быт. XXXV, 22).

XIX

Каковы бы впрочемъ ни были недостатки и достоинства Израиля въ отношеніи къ людямъ, значеніе его для насъ зависитъ не отъ нихъ, а отъ его религіозныхъ качествъ и отношеній. Тутъ мы видимъ, что теократическія добродѣтели, такъ ярко проявленныя его дѣдомъ, неизмѣнно сохраненныя его отцемъ, принимаютъ у Іакова новый особенный характеръ. Его жизненный интересъ настолько совпадаетъ съ видами Божьяго Промысла (разумѣется только въ главной цѣли, а не въ частныхъ способахъ достиженія), что ему уже не приходится ни слѣпо повиноваться Богу, ни слѣпо вѣрить, ни всецѣло жертвовать жизнью своего сердца. Мы не видимъ,

чтобы гласъ Божій давалъ ему когда-нибудь такія повелѣнія, цѣль которыхъ была бы для него неясна, а исполненіе тягостно (какъ это было съ Авраамомъ); но вмѣстѣ съ тѣмъ воля Божія относительно Іакова не имѣла того негативнаго характера, какъ относительно его отца, который по волѣ Божіей долженъ былъ только оставаться тѣмъ, чѣмъ былъ, и тамъ, гдѣ былъ; отъ Іакова требуются *положительныя* дѣйствія, но цѣль этихъ дѣйствій для него ясна и согласна съ его собственными намѣреніями, такъ что, повинуясь Богу, онъ уже не приноситъ ему въ жертву своего человѣческаго начала, а напротивъ проявляетъ это начало въ его самостоятельной силѣ. Иногда Іаковъ самъ *предваряетъ* повелѣніе Божіе, по собственному почину совершаетъ то, что было нужно, причемъ не упоминается ни о какомъ повелѣніи свыше. Молчаніе слова Божія въ этихъ случаяхъ вполнѣ понятно, ибо хотя то, что дѣлалъ Іаковъ, было угодно Богу, но способъ, *какъ* онъ это дѣлалъ, не могъ быть ни предписанъ, ни одобренъ высшею волею, а только попущенъ. Такъ несомнѣнно, что Богу угодно было, чтобы Іаковъ получилъ право первородства и преимущественное передъ братомъ своимъ благословеніе отца (ибо въ другомъ мѣстѣ св. Писанія прямо сказано, что Богъ Іакова возлюбилъ, Исава же возненавидѣлъ, — т.-е. одного включилъ въ свой теократическій планъ, а другаго исключилъ изъ него). Но такъ какъ Іаковъ и самъ по себѣ желалъ того же, что угодно было Богу, то Промыслъ Божій и предоставилъ ему достигнуть этого, какъ онъ самъ умѣлъ (между прочимъ и для того, чтобы открылось человѣческое недостоинство даже въ избранникѣ Божіемъ, когда онъ предоставленъ собственнымъ своимъ средствамъ). Въ другомъ случаѣ, хотя упоминается кратко о повелѣніи Божіемъ Іакову уйти отъ Лавана, („рече же Господь ко Іакову: возвратися въ землю отца твоего, и въ родъ твой, и буду съ тобою". (Б. XXXI, 3) но передъ тѣмъ же сказано: „и видѣ Іаковъ лице Лаване, и се не бяше къ нему, яко вчера и третіяго дне" (ib. 2); т.-е. Іаковъ уже имѣлъ достаточный поводъ, а, какъ видно изъ дальнѣйшаго, уже составилъ намѣреніе покинуть Лавана, такъ что слова Господни были скорѣе напутственнымъ благословеніемъ, нежели повѣленіемъ, и во всякомъ случаѣ Іаковъ былъ уже заранѣе согласенъ и готовъ исполнить сказанное. Въ другомъ разѣ Іаковъ проявляетъ свою религіозную самостоятельность тѣмъ, что испол-

няетъ *больше* того, что было ему повелѣно Богомъ: „рече же Богъ ко Іакову: воставъ взыди на мѣсто Веѳиль; и живи тамо, и сотвори тамо жертвенникъ Богу явлшемуся тебѣ, егда бѣжалъ еси отъ лица Исава брата твоего Рече же Іаковъ дому своему, и всѣмъ иже съ нимъ: поверзите боги чуждыя, иже съ вами, отъ среды васъ, и очиститеся, и измѣните ризы своя. И воставше взыдемъ въ Веѳиль, и сотворимъ тамо жертвенникъ Богу послушавшему мене въ день скорбѣнія, иже бѣ со мною, и спасе мя на пути, въ оньже ходихъ. И вдаша Іакову боги чуждыя, иже бяху въ рукахъ ихъ, и усерязи, яже во ушесѣхъ ихъ; и скры я Іаковъ подъ теревінѳомъ иже въ Сікімѣхъ; и погуби я до днешняго дне". (Б. XXXV, 1—4). Несомнѣнно, что это погубленіе идоловъ было угодно Богу, однако не сказано, чтобы Богъ повелѣлъ это Іакову, да и не нужно было прямаго повелѣнія, если для Іакова достаточпо было одного намека, чтобы понять и исполнить волю Божію.

XX

Какъ послушаніе, такъ и *вѣра* Іакова имѣетъ особый характеръ. И ему, какъ нѣкогда Аврааму, предметъ вѣры — грядущее спасеніе — представленъ въ апокалипсическомъ видѣніи. „И отиде Іаковъ отъ кладезя клятвеннаго, и успе тамо, зайде бо солнце; и взя отъ каменія мѣста того, и положи въ возглавіе себѣ, и спа на мѣстѣ ономъ. И сонъ видѣ: и се лѣствица утверждена на земли, ея же глава досязаше до небесе; и ангели Божіи восхождаху, и нисхождаху по ней, и се Господь утверждашеся на ней. и рече: азъ есмь Богъ Авраама отца твоего, и Богъ Ісаака, не бойся: земля, идѣже ты спиши на ней, тебѣ дамъ ю, и сѣмени твоему. И будетъ сѣмя твое яко песокъ земный, и распространится на море, и Ливу, и сѣверъ, и на востоки, и благословятся о тебѣ вся колѣна земная, и о сѣмени твоемъ. И се азъ есмъ тобою, сохраняяй тя на всякомъ пути, аможе аще пойдеши; и возвращу тя въ землю сію; яко не имамъ тебе оставити, дондеже сотворити Ми вся, елика глаголахъ тебѣ И воста Іаковъ отъ сна своего, и рече: яко есть Господь на мѣстѣ семъ, азъ же не вѣдяхъ. И убояся и рече: яко страшно мѣсто сіе; нѣсть сіе, но домъ Божій. и сія врата небесная. И воста Іаковъ заутра, и взя камень, его же положи тамо въ возглавіе себѣ; и постави его въ столпъ, и возлія елей верху его. И прозва Іаковъ имя

мѣсту тому, домъ Божій: Уламлузъ же бѣ имя граду первѣе. И положи Іаковъ обѣтъ, глаголя: аще будетъ Господь Богъ со мною, и сохранитъ мя на пути въ онъже азъ иду, и дастъ ми хлѣбъ ясти, и ризы облещися; и возвратитъ мя здрава въ домъ отца моего, — и будетъ Господь мнѣ въ Бога; и камень сей, его же поставихъ въ столпъ, будетъ ми домъ Божій; и отъ всѣхъ, яже ми даси, десятину одесятствую та Тебѣ". (Б. XXVIII, 10—22).

Нѣкогда человѣчество въ преступномъ самомнѣніи хотѣло собственными усиліями воздвигнуть столпъ, который, поднимаясь отъ земли, достигалъ бы небесъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ служилъ бы знаменіемъ единства для всего человѣчества. Столпъ не достигъ до неба, а человѣчество распалось на чуждые другъ другу языки и разсѣялось по землѣ. И въ этомъ новомъ грѣхопаденіи вавилонскомъ, также какъ въ первоначальномъ эдемскомъ, грѣхъ былъ не въ цѣли, а въ способѣ ея достиженія. Тамъ цѣль — *быть какъ Богъ* — соотвѣтствовала богоподобному существу человѣка, но ложный путь самовольнаго испытанія добра и зла открылъ для человѣка ящикъ Пандоры, излилъ на него всю чашу земныхъ бѣдствій. И тутъ точно также, цѣль столпотворенія: *связать небо съ землею и объединить человѣчество* была истинною цѣлью всемірной исторіи, но ложный и самочинный путь внѣшняго искусственнаго дѣланія могъ только отдѣлить человѣчество отъ Бога и раздѣлить въ самомъ себѣ. Негодность путей человѣческихъ обличена, и являются люди, готовые всецѣло отдаться водительству Божію. Отъ грѣхопаденія до Авраама теократія проявлялась на землѣ преимущественно съ отрицательной стороны, *трояким судомъ Божіимъ:* въ каиновомъ проклятіи, въ потопѣ и въ смѣшеніи и разсѣяніи языковъ, причемъ самое избраніе Богомъ немногихъ праведниковъ, каковы Сиѳъ, Энохъ, Ной, — состояло лишь въ томъ, что эти праведники, не принимая участія въ злодѣяніяхъ окружавшаго ихъ человѣчества, избѣгали и его бѣдственной судьбы. Богъ спасалъ ихъ самихъ, не открывая имъ всемірнаго спасенія, велъ ихъ путемъ своимъ, не показывая конечной цѣли этого пути. Лишь съ Авраамомъ теократія или *богочеловѣческое* міроправленіе получаетъ свое положительное основаніе, ибо этотъ избранникъ Божій уже самъ *участвуетъ* въ дѣлѣ Божіемъ, по скольку ему открытъ конецъ этого дѣла. Еще полнѣе участіе Іакова, отъ котораго

уже не требуется ни безмолвнаго послушанія, ни слѣпой вѣры и беззавѣтнаго самопожертвованія. Опираясь на заключенный уже завѣтъ Божій съ отцами, третій патріархъ смѣло и увѣренно соединяетъ свое дѣло с дѣломъ Божіимъ и въ этомъ неразрывномъ союзѣ сохраняетъ всю силу своего человѣческаго самоутвержденія. Соотвѣтственно этому онъ глубже вводится въ откровеніе судебъ Божіихъ. Авраамъ видѣлъ конецъ пути, окончательное рѣшеніе дѣла. Іакову показанъ былъ самый путь, самый процессъ богочеловѣческаго дѣла. Авраамъ видѣлъ мертвое и распавшееся язычество, потомъ пламень новой жизни, огонь Духа, свѣтильникъ вселенской церкви; Іаковъ видѣлъ сложную связь и стройное взаимодѣйствіе неба и земли, видѣлъ природу человѣческую, постепенно очищаемую и возвышаемую послѣдовательнымъ и непрерывнымъ вліяніемъ силъ Божіихъ, чтобы наконецъ достигнуть ей самаго неба и стать непоколебимымъ престоломъ славы Господней. Авраамъ видѣлъ то, *что* будетъ, Іаковъ въ нѣкоторой мѣрѣ созерцалъ и то, *какъ* оно будетъ; Аврааму явилось *чудо* Божіей *силы* надъ немощью омертвѣлаго человѣчества, Іакову открылся *законъ* всемірной жизни и *порядокъ* богочеловѣческаго соединенія. Чудо требуетъ вѣры, сила Божія требуетъ покорности, законъ же и порядокъ жизни предполагаютъ постоянную самодѣятельность живущаго.

И вопервыхъ — *есть* лѣстница отъ земли до неба. Напрасно значитъ безбожное человѣчество строитъ свой столпъ, чтобы изобрѣтеніями своего ума и дѣлами рукъ своихъ достигнуть неба, т. е. совершенной и вседовольной жизни Самодѣльные кирпичи не оградятъ человѣческой немощи и искусственный цементъ незамажетъ грѣховъ природы. Всѣ безполезныя усилія этихъ людей никогда не оправдаютъ ихъ ненужной дерзости: ненужной, — ибо *есть* лѣствица отъ земли къ небу. Напрасно также слишкомъ робкіе поклонники внѣчеловѣческаго божества полагаютъ неподвижную грань между горнимъ и дольнымъ міромъ, обрекая землю на всегдашнюю полутьму, а небесамъ оставляя одно холодное сіяніе Нѣтъ такой границы, нѣтъ такого раздѣленія, есть постепенный переходъ между нашею тьмою и божественнымъ свѣтомъ, *есть лѣствица отъ земли до неба.*

Есть между ними соединеніе, но это соединеніе не есть непосредственное и разомъ завершенное, а лишь постепенно со-

вершаемое: образъ этого соединенія есть лѣствица. Человѣкъ не можетъ разомъ подняться до небеснаго совершенства, а Богъ не хочетъ разомъ сообщить ему это совершенство. И именно потому не хочетъ Богъ разомъ сообщить всю полноту небесныхъ даровъ, что принять разомъ эту полноту невозможно для существа, назначеннаго къ *свободному и разсудительному* дѣйствію. Лѣствица человѣческаго совершенствованія утверждена на землѣ и только глава ея достигаетъ неба. *Утверждена на землѣ,* — значитъ земля не есть противоположность небесъ, а ихъ *основаніе;* значитъ неправы тѣ, что отдѣляютъ небесный идеалъ, какъ недостижимый, отъ земной дѣйствительности: поистинѣ эта послѣдняя постепенными переходами возвышается до перваго. Эта земная дѣйствительность носитъ начало небеснаго совершенства, оно же не витаетъ идеальною тѣнью надъ земною природою и жизнью, а опирается на нихъ, будучи главою той лѣствицы, коей основаніе утвержденно на землѣ. Вотъ совершенный образъ истинной религіи: она одинаково чужда и безкрылаго матерьялизма, пресмыкающагося по землѣ и питающагося однимъ прахомъ, и того безпочвеннаго идеализма который витаетъ въ эѳирѣ отвлеченной мысли и довольствуется своими воздушными замками; истинная же религія всегда утверждаетъ свое реальное основаніе на землѣ, а потому и глава ея не въ одномъ воображеніи, а на самомъ дѣлѣ, достигаетъ неба.

Богочеловѣческое соединеніе должно имѣть свое основаніе въ самой природѣ человѣческой. Сама эта природа постепеннымъ восхожденіемъ должна достигнуть той небесной чистоты и совершенства, когда она могла быть воспринята Самимъ Господомъ и стать престоломъ славы Его. И для этого процесса постепеннаго очищенія человѣческой природы, постепеннаго восхожденія ея отъ плотскаго и земнаго человѣка до духовнаго и небеснаго — лѣствица Іаковлева представляетъ наилучшій образъ. Съ этой стороны она есть лѣствица поколѣній еврейскихъ, начиная отъ Авраама, который самъ назвалъ себя землею и дѣйствительно сталъ землею для небеснаго сѣмени, и кончая тою дщерію Авраамовою, съ которою непосредственно соединился Господь, какъ съ главою лѣствицы, достигающею до небесъ. Это есть лѣствица, соединяющая нижнее и верхнее жилье дома Божія (ветхій и новый

завѣтъ), ею же и начинается первое евангеліе: Авраамъ роди Ісаака, Ісаакъ же роди Іакова и т. д.

И ангели Божіи восхождаху и нисхождаху по ней. Изображая явное и постепенное восхожденіе природы и исторіи человѣческой отъ земли къ небу, лѣствица Іаковлева показываетъ еще и тайное, но также постепенное участіе въ этомъ дѣлѣ небесныхъ силъ, восходящихъ съ молитвами человѣческой вѣры и нисходящихъ съ дарами любви Божіея и опять восходящихъ съ плодами соединеннаго богочеловѣческаго дѣйствія.

И не только ходъ религіознаго преуспѣянія во времени изображаетъ намъ видѣніе Іакова, но и постояный всегдашній порядокъ религіознаго дѣйствія и богочеловѣческаго соединенія. Какъ все человѣчество лишь по ступенямъ религіозно-историческаго преуспѣянія поднимается къ совершенству, такъ и въ каждый моментъ его жизни лишь посредствомъ цѣлаго ряда іерархическихъ степеней соединяется наша земная природная дѣйствительность съ перерождающимъ дѣйствіемъ Божественной жизни.

Господь же утверждашеся на ней. Господь пребываетъ въ *существѣ* Своемъ на небесахъ — въ запредѣльной сферѣ собственнаго божественнаго бытія, — утверждается же Онъ въ Своемъ дѣйствіи на лѣствицѣ богочеловѣческаго соединенія. Всякое дѣйствіе утверждаетъ себя, преодолѣвая противодѣйствующее ему. Богу не можетъ противиться никакая тварь, и самъ человѣкъ не можетъ дротивсдѣйствовать Богу ни въ какомъ *дѣлѣ*, т.-е. реально, но онъ — и одинъ только онъ — можетъ противиться Богу нравственно, внутри своей самосознательной, т.-е. неопред ленной, но способной къ самоопредѣленію *воли*. При этом человѣкъ, какъ существо духовно-физическое, подверженное раздробительнымъ формамъ пространства, времени и механической причинности, не можетъ вдругъ, всецѣло и непосредственно проявить своего самоопредѣленія ни за, ни противъ Бога, и такимъ образомъ для божественнаго дѣйствія представлается сложный рядъ послѣдовательныхъ *встрѣчъ* съ волею человѣческою; и лишь постепенно поборая сопротивленіе этой воли, вновь и вновь побѣждая и убѣждая духъ человѣческій глубже и глубже соединиться съ Божествомъ, Господь возводитъ человѣчество къ совершенству, и Самъ утверждается для насъ въ дѣйствительномъ проявленія Своей всепобѣдной любви и мудрости.

XXI

Таинственное откровеніе, весь смыслъ котораго Іаковъ могъ только чувствовать и смутно провидѣть, а не ясно понимать, навело на него какъ нѣкогда и на Авраама, страхъ и ужасъ Но если тогда Авраамъ безмолвствовалъ передъ страшнымъ величіемъ тайны Божіей. то Іаковъ напротивъ говоритъ и дѣйствуетъ Такъ и слѣдовало: ибо если духъ человѣческій подъ конецъ и въ Авраамѣ получилъ уже дерзновеніе говорить Господу и оправдалъ это дерзновеніе всецѣлымъ самопожертвованіемъ, то тѣмъ большую увѣренность могъ онъ проявить въ Іаковѣ, который имѣлъ уже за собою заключенный союзъ отцевъ съ Богомъ. Этотъ союзъ предполагается уже и Самимъ Господомъ въ тѣхъ словахъ, которыя Онъ говоритъ Іакову съ вершины таинственной лѣствицы.

И рече: „Азъ есмъ Богъ *Авраама отца твоего,* и Богъ Ісаака". Вотъ явное оправданіе того, что было выше сказано о взаимномъ отношеніи этихъ праотцевъ. Господь называетъ отцемъ Іакова прямо Авраама, а объ Исаакѣ упоминаетъ послѣ и не называя его отцемъ. Если это противно-естественному порядку, то значитъ согласно съ порядкомъ духовнымъ, теократическимъ. Значитъ дѣйствительно жертва Авраама и завѣтъ его съ Богомъ имѣли своею прямою цѣлью ту самодѣятельность человѣческаго начала, которая представляется Іаковом, страдательная же человѣчность Исаака есть только переходный моментъ, только средство, а не цѣль. Исаакъ есть жертва, но *цѣль* жертвы не въ ней самой, она есть только *условіе.* Настоящую теократическую цѣль, именно сочетаніе божественнаго и человѣческаго начала съ сохраненіемъ всей силы обоихъ, представляетъ между праотцами не Исаакъ, а Іаковъ, он же есть сынъ по духу и прямой продолжатель Авраама, каковымъ его и обозначаетъ слово Божіе.

„Земля, идѣже ты спиши на ней, тебѣ дамъ ю, и сѣмени твоему" — вотъ опять ближайшее начало дѣла Божія, вотъ основаніе лѣствицы, утверждающееся на землѣ. А вотъ и небесный конецъ: „и благословятся о тебѣ вся колѣна земная и о сѣмени твоем" – вотъ вершина лѣствицы, упирающаяся въ небо и носящая всемірнаго Владыку. И Іаковъ въ самомъ началѣ своего поприща получаетъ ту же грамоту отъ Царя всѣхъ колѣнъ съ тою же печатью истины, какъ и отцы его. И благословятся *вся* колѣна земная, все человѣчество. И дѣй-

ствительно благословились, а между тѣмъ, повторимъ еще разъ, никто изъ дѣйствительныхъ и изъ мнимыхъ писателей Библіи отъ Моисея до Маккавеевъ не могли по-человѣчески знать это заранѣе, а если знали, то значитъ были пророками Божіими, живыми орудіями Его Слова, какъ оно и есть.

Но прежде чѣмъ быть со всѣми колѣнами земными, Богу нужно быть съ тѣмъ, чрезъ кого они благословятся; прежде чѣмъ влиться широкимъ устьемъ въ всемірное море народовъ, теократическое дѣйствіе должно пробиваться узкимъ русломъ личной жизни избранныхъ праотцевъ: „и се Азъ есмь съ тобою, сохраняяй тя на всякомъ пути, аможе аще пойдеши, и возвращу тя въ землю сію, яко не имамь тебе оставити, дондеже сотворити Ми вся, елика глаголахъ тебѣ“. Страхъ передъ необычайнымъ видѣніемъ не отнимаетъ у Іакова присутствія духа и мысли. „И воста Іаковъ отъ сна своего, и рече: яко есть Господь на мѣстѣ семъ, азъ же не вѣдѣхъ“. И тутъ обращеніе на себя: *азъ* же не вѣдѣхъ. „И убояся, и рече: яко страшно мѣсто сіе: нѣсть сіе, но домъ Божій, и сія врата небесная“. Значитъ понялъ Іаковъ сущность видѣнія, понялъ союзъ неба съ землею, присуствіе на землѣ дома Божія и вратъ небесныхъ, богораждающую чистоту возстановляемой природы человѣческой. Но для Іакова откровеніе великой тайны Божіей не есть только предметъ благоговѣйнаго созерцанія, а основаніе для дальнѣйшей дѣятельности. Онъ беретъ *камень вѣры* и ставитъ его въ *столпъ*, указывающій дальнѣйшее направленіе его *жизни*. „И воста Іаковъ заутра, и взя камень, егоже положи тамо въ возглавіе себѣ, и постави его въ столпъ, и возлія елей верху его“. Отцы Іакова ставили жертвенники Господу, являвшемуся имъ, какъ знаменіе бывшаго завѣта. Для Іакова же это было сверхъ того знаменіемъ условія о будущихъ его отношеніяхъ къ Господу, какъ явствуетъ изъ слѣдующаго: „И положи Іаковъ обѣтъ, глаголя: *аще* будетъ Господь Богъ со мною, и сохранитъ мя на пути семъ, въ онь же азъ иду, и дастъ ми хлѣбъ ясти и ризы облещися; и возвратитъ мя здрава въ домъ отца моего, и *будетъ* Господь мнѣ въ Бога; и камень сей, его же поставихъ въ столпъ, *будетъ* ми домъ Божій; и отъ всѣхъ, яже ми даси, десятину одесятствую та тебѣ“. Значитъ для него и самая вѣра не есть только самоотреченіе человѣческаго ума передъ чудомъ божественнаго дѣйствія, а выражается въ *обоюдномъ обѣтѣ вѣрности*. Его

вѣра ставитъ *условіе* и требуетъ *исполненія.* И въ вѣрѣ проявляется у него самодѣятельность человѣческаго начала, и чтобы дать здѣсь полный просторъ этой человѣческой самодѣятельности, Самъ Господь открываетъ ему Свое величайшее обѣтованіе — *лишь въ сновидѣніи.*

XXII

Какъ послушаніе и вѣра, такъ и *религіозная ревносшь* — эта третья теократическая добродѣтель, выражается у Іакова не тѣмъ, что онъ повергаетъ все существо свое передъ лицемъ Божіимъ, а въ томъ, что онъ какъ бы схватывается съ мышцей Божіей для крѣпкой борьбы; эта ревность выражается у него не въ полнотѣ человѣческаго самопожертвованія, а въ настойчивомъ *требованіи* отъ Бога полноты Его даровъ и обѣщаннаго благословенія. „Ты же реклъ еси: благо тебѣ сотворю, и положу сѣмя твое ако песокъ морскій, иже не изочтется отъ множества“ (Быт. XXXII, 12). Это заключительныя слова молитвы Іакова Но за словами молитвы слѣдуетъ и нѣчто большее. „Остася же Іаковъ единъ; и боряшеся съ нимъ нѣкто даже до утра. Видѣ же, яко не можетъ противу ему, и прикоснуся широтѣ стегна его; и отерпе широта стегна Іаковля, егда боряшеся съ нимъ. И рече ему: пусти мя, взыде бо заря. Онъ же рече: не пущу тебе, аще не благословиши мене. Рече же ему: что ти имя есть? Онъ же рече: Іаковъ. И рече ему: да не прозовется ктому имя твое, Іаковъ, но Ісраиль будетъ имя твое: понеже укрѣпился еси съ Богомъ, и съ человѣки силенъ будеши. Вопроси же Іаковъ, и рече: повѣждь ми имя твое. И рече: вскую сіе вопрошаеши ты имене Моего? (еже чудно есть). И благослови его тамо. И прозва Іаковъ имя мѣсту тому, Видъ Божій: видѣхъ бо Бога лицемъ къ лицу, и спасеся душа моя“ (Быт. XXXII, 24—30).

Не только борется сила Божія съ духомъ человѣческимъ въ лицѣ Іакова, но и видитъ, *яко не можетъ противу ему.* Сила Божія можетъ все, чего хочетъ. Она можетъ сокрушить и уничтожить человѣка, но *не хочетъ.* Она хочетъ внутренней побѣды, чтобы человѣкъ *самъ своею волею* подчинился Богу и соединился съ нимъ, и если человѣкъ борется и не хочетъ подчиниться прямому дѣйствію силы Божіей, она избираетъ косвенный образъ дѣйствія: „и прикоснуся широтѣ стегна его“. Стегно означаетъ область матеріальной жизни въ чело-

вѣкѣ. „И отерпе широта стегна Іаковля, егда боряшеся съ нимъ". Лишь чрезъ познаніе своей природной немощи гордый духъ человѣческій научается смиренію передъ Всевышнимъ. И Іаковъ смирился и вмѣсто борьбы ищетъ благословенія. Но и въ смиреніи онъ не измѣняетъ своему характеру и въ смиреніи у него *требованіе,* а въ требованіи *условіе:* не пущу тебе, аще не благословиши мене. Итакъ сила Божія достигла своей цѣли: человѣческое начало само, собственною волею, усиленно и настоятельно требуетъ войти въ богочеловѣческій союзъ; оно требуетъ благословенія и тѣмъ самымъ признаетъ свою подчиненность, ибо низшій отъ высшаго благословляется. Но въ этомъ признаніи своей подчиненности безусловному началу человѣкъ сохраняетъ свою относительную силу и утверждаетъ свою самостоятельность, что и требуется для цѣлей Божіихъ. Отпынѣ Богъ имѣетъ крѣпкую опору для Своего дѣйствія въ человѣчествѣ: „понеже укрѣпился еси съ Богомъ, и съ человѣки силенъ будеши". Такъ изъ огня добровольной жертвы, изъ того пепла, какимъ называетъ себя Авраамъ, человѣческое начало возродилось как духъ крѣпкій въ своей немощи, торжествующій въ своемъ пораженіи, и въ подчиненіи своемъ самостоятельный. Эта самостоятельность есть необходимое условіе для совершеннаго богочеловѣческаго соединенія, хотя до самаго этого соединенія еще далеко. И хотя даже имя грядущаго Богочеловѣка не можетъ быть открыто Іакову (чудно бо есть), но Господь уже благословляетъ въ лицѣ этого праотца твердое основаніе Своего чуднаго дѣла.

Укрѣпился еси съ Богомъ, говоритъ благословляющій, *и спасеся душа моя,* отвѣчаетъ благословляемый. Человѣческое начало, въ Авраамѣ принесшее себя въ жертву Богу, нынѣ въ Іаковѣ укрѣпилось съ Богомъ и стало Израилемъ Отнынѣ основаніе теократіи вполнѣ крѣпко, и она можетъ идти въ люди: *и съ человѣки силенъ будеши.* Здѣсь раскрывается намъ глубочайшій смыслъ патріархальной исторіи. Авраамъ есть *жертвующій* собою, Исаакъ есть *жертва* уже принесенная, Іаковъ есть то, *для чего* она принесена, собственная жизнь человѣческаго начала, соединеннаго съ Богомъ, но не поглощеннаго Божествомъ Здѣсь конецъ *личной,* праотеческой теократіи и переходъ ея въ болѣе широкій кругъ теократіи *народной,* которая въ свою очередь перейдетъ во *всемірную* теократію Христову. Отсюда и перемѣна имени. Ибо если Аврааму пе-

ремѣнено имя, какъ отцу вѣрующихъ, то Іакову оно перемѣнено какъ непосредственному родоначальнику и первообразу того народа, который не переставалъ и доселѣ не перестаетъ крѣпко боготься съ Богомъ. Въ Израилѣ теократическая личность, показавъ всю свою силу, переходитъ въ теократическій народъ. Къ дальнѣйшей судьбѣ этого народа, а съ нимъ и самой теократіи, мы теперь и обратимся.

Примѣчаніе ко второй книгѣ.

При истолкованіи авраамова апокалипсиса мы возьмемъ за исходную точку тотъ несомнѣнный фактъ, что въ символической терминологіи священнаго писанія подъ именами различныхъ четвероногихъ животныхъ (звѣрей и скотовъ) разумѣются великія племена и царства древняго міра. Въ нашемъ текстѣ мы читаемъ три такія названія: телки, козы и барана. Языки и племена древняго міра имѣющія историческое значеніе и связанныя съ судьбами теократіи представляютъ три великія раздѣленія: народы Востока (объединенные въ Персидскомъ царствѣ), затѣмъ Эллины и наконецъ Римляне. Особое религіозное значеніе *быка и коровы (тельца, телицы)* у всѣхъ историческихъ народовъ древняго Востока не подлежитъ никакому сомнѣнію. Припомнимъ мистическую корову, которая въ Зенд-Авестѣ обозначаетъ первобытную природу или душу міра; значеніе быка въ культѣ Миѳры съ его тавроболіями; далѣе ассирійскихъ царей-быковъ; затѣмъ у Египтянъ тельца Озириса (воплощаемаго въ Announcements Announcementsисѣ) и телицу Изиду, изъ которой воспріимчивые Греки сдѣлали свою блуждающую Іо[1]; вспомнимъ наконецъ страшную религію ближайшихъ сосѣдей Еврейскаго народа, Хананеевъ и Финикіянъ, — вспомнимъ мѣднаго быка Молоха и золотого тельца Ваала Если нужно было одним символическимъ образомъ обозначить весь языческій Востокъ, то нельзя было найдти болѣе подходящаго какъ именно названное животное. — Подобнымъ же образомъ въ миѳологическомъ зооморфизмѣ древнихъ Эллиновъ особымъ значеніемъ пользовались *коза* и *козелъ* Свидѣтельствуетъ объ этомъ *эгида* (отъ *αἴξ* — коза) верховнаго греческаго бога Зевса, затѣмъ божественная доилица тогоже Зевса, коза Амалтея, миѳическій царь Эгей, съ которымъ доселѣ связано названіе всего греческаго архипелага (эгейское, т.-е. *козье* море); вспомнимъ съ другой стороны козлоногаго великаго Пана, и свиту Вакха въ его оргіяхъ (отъ нихъ же и религіозное происхож-

---

[1] Шеллингъ въ своей философіи миѳологіи видитъ въ этой безпокойной телицѣ образъ религіознаго сознанія Востока, блуждающаго въ исканіи своего бога.

деніе сценическихъ представленій: трагедія = козлопѣніе). — Если восточное язычество со своими многообразными боготельцами наилучшимъ образомъ представляется въ видѣ телицы; если Эллада, омываемая козьимъ моремъ, осѣненная козьимъ щитомъ козьяго питомца Зевса и скрывающая среди лѣсовъ и горъ Аркадіи козлоногаго Пана съ его козлоногимъ племенемъ фавновъ и сатировъ, — какъ бы напрашивается на символъ козы, то для соотвѣтственной символизаціи римскаго народа легко представляется образъ овна или барана, животнаго священнаго италійскому Юпитеру, а также и божественному родоначальнику квиритовъ — Марсу (мѣсяцъ Марса соотвѣтствуетъ знаку овна въ зодіакѣ). Можетъ казаться, что Римъ еще лучше изображался бы въ видѣ волка какъ народъ — хищникъ, или въ видѣ льва какъ народъ властительный. Но въ настоящемъ откровеніи всѣ животныя выбраны домашніе, и выбраны не случайно. Въ Даніиловомъ пророчествѣ о царствахъ всѣ четыре царства представлены въ видѣ дикихъ звѣрей. Но въ откровеніи Аврааму дѣло идетъ не о политическихъ и военныхъ судьбахъ царствъ, а о религіозной судьбѣ народовъ и племенъ земныхъ, какъ сказано: благословятся о тебѣ всѣ *племена* земныя, а не всѣ царства. А по отношенію къ религіозной судьбѣ человѣчества, къ основанію и созиданію дома Божія на землѣ всѣ племена и народы являются не дикими вольными звѣрями, а какъ бы прирученными и служащими при домѣ Господнемъ домашними животными. Изъ числа таковыхъ слѣдовательно подобало выбрать и всѣ символическіе образы настоящаго откровенія Не случайно первыя два животныя обозначены въ женскомъ родѣ, а послѣднее въ мужескомъ Ибо Римлянинъ — *законникъ*, человѣкъ практическаго *разума* и всеобъемлющей *политики* представляетъ собою въ исторіи мужеское начало по преимуществу, и относительно него воспріимчивая натура Сирійцевъ Египтянъ, Грековъ преданная религіознымъ инстинктамъ и интуиціямъ, является въ качествѣ женственнаго элемента.

Выбраны при этомъ животныя трехлѣтніе: „возми мнѣ юницу *трилѣтну*, и козу *трилѣтну*, и овна *трилѣтна*". Первоначальное совершенное число три въ примѣненіи къ предметамъ измѣняющимся вовремени, каковы племена и народы земныя, означаетъ *законченный* кругъ развитія, или полноту временъ, т.-е. возрастаніе, процвѣтаніе и упадокъ. Слѣдова-

тельно возвѣщаемое обѣтованіе относится къ тому времени когда всѣ три великіе отдѣла древняго міра, — и язычество восточное, и язычество эллинское и язычество римское, изживъ свой вѣкъ, будутъ находиться въ упадкѣ

Но кромѣ трехъ изъясненныхъ животныхъ нужно было взять еще горлицу и голубя. Если въ символизмѣ Священнаго писанія четвероногія, по землѣ ходящія животныя, означаютъ вообще естественныя и политическія дѣленія въ человѣчествѣ (причемъ дикіе звѣри обозначаютъ завоевательныя царства а домашній скотъ — народы и племена земныя). то соотвѣтственно этому подъ птицами воздушными слѣдуетъ разумѣть явленія *духовнаго* порядка въ исторіи человѣчества. Что̀ же означаетъ эта двойственность горлицы и голубя, различныхъ но столь близкихъ между собою[1]? По мысли святыхъ отцевъ, согласныхъ съ истиною самаго дѣла, мы можемъ указать въ древнемъ (дохристіанскомъ) мірѣ только два явленія духовнаго порядка по важности своей для теократической исторіи (хотя не по внутреннему значенію) могущія стать въ рядъ съ тремя великими естественными развѣтвленіями древняго язычества, — явленія весьма различныя и вмѣстѣ съ тѣмъ весьма близкія между собою. Я разумѣю двоякое подготовленіе древняго міра къ христіанству: философіей у язычниковъ и пророчествомъ у Евреевъ. Съ одной стороны сокровенное просвѣщающее дѣйствіе божественнаго Слова въ умахъ лучшихъ изъ мудрецовъ и учителей Эллинскихъ (этихъ христіанъ до Христа по выраженію Св. Іустина философа), каковы были въ особенности: Гераклитъ, первый изъ язычниковъ постигшій огненную силу всемірнаго всепроникающаго Разума (Λογος), единаго въ раздорѣ всѣхъ вещей и неизмѣнно пребывающаго среди потока и тлѣнія матерьяльной природы; далѣе Анаксагоръ пострадавшій за то, что училъ объ устроеніи вселенной единымъ верховнымъ Умомъ; Сократъ умерщвленный за проповѣдь добра и правды и за отрицаніе мнимыхъ боговъ и

[1] Еслибы кто, сказалъ, что эти птицы, а равно и прочія животныя взяты просто потому, что они были жертвенными животными у Евреевъ, то мы возразимъ: наоборотъ именно эти, а не другія, животныя были жертвенными или священными потому, что они имѣли особое символическое значеніе. Иначе не видно, почему приносили въ жертву голубя, а не гуся, барана, а не оленя? Впрочемъ кромѣ того историческаго, или точнѣе апокалиптическаго символизма, который насъ теперь занимаетъ, былъ еще символизмъ нравственный и символизмъ отвлеченно-мистическій.

безсмысленныхъ обычаевъ; наконецъ Платонъ, восходившій умомъ на гору Божію, чтобы видѣть солнце истины и вѣчные первообразы всего творенія. Съ другой стороны мы находимъ болѣе явное дѣйствіе Духа Божія, очищающаго сердце и дающаго пламенныя рѣчи пророкамъ Израильскимъ, — отъ Моисея, который видѣлъ въ огнѣ грядущаго Бога и до Іоанна сына Захаріина, который видѣлъ Бога пришедшаго крестить духомъ и огнемъ. Голубь взятый Авраамомъ былъ голубь Сіона, — духъ пророческій. Этотъ послѣдній символъ нисколько не гадательный а совершенно несомнѣнный опредѣляетъ для насъ и символическое значеніе Авраамовой горлицы, различной и вмѣстѣ близкой съ голубемъ подобно тому, какъ идеальное ученіе греческой философіи было различно въ путяхъ и сходственно въ цѣли съ жизненнымъ ученіемъ пророковъ Израильскихъ То обстоятельство, что о горлицѣ и голубѣ не сказано, чтобы они были трехлѣтними и вообще не указано никакого возраста, можетъ обозначать то, что истинное умозрѣніе и истинное пророчество несмотря на прекращеніе своихъ древнихъ формъ непрерывно продолжается въ человѣчествѣ и не имѣтъ на землѣ конца и завершенія, тогда какъ напротивъ естественная жизнь древняго язычества (обозначенная трехлѣтними животными) совершивъ свой кругъ навсегда и всецѣло отошла въ область прошедшаго

Авраамъ по слову Божію разсѣкаетъ трехъ животныхъ по поламъ, и въ этомъ мы находимъ символическое указаніе на внутреннее разъединеніе и несостоятельность языческаго міра во всѣхъ трехъ своихъ развѣтвленіяхъ основаннаго на раздорѣ, борьбѣ и насиліи. Эти раздѣленныя половины Авраамъ прикладываетъ другъ къ другу: при отсутствіи внутренняго жизненнаго единства разрозненныя части языческаго міра объединились внѣшнимъ образомъ (окончательно въ Римской Имперіи). „Птицъ же не раздѣли“ Потому не раздѣлилъ, что знаменуемыя этими птицами великія духовныя явленія обладали существеннымъ единствомъ; ибо какъ ученіе древней философіи такъ и ученіе ветхозавѣтныхъ пророковъ были внутренно связаны и проникнуты (каждое въ своемъ родѣ) единою истиною: философія — истиною отвлеченнаго всемірнаго Логоса, а пророчество — истиною живого и личнаго Логоса Божія — Мессіи.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ЗАКОНЪ МОИСЕЕВЪ.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

Національная Теократія и законъ Моисеевъ.

I

Мы видѣли въ исторіи праотцевъ первый зачатокъ теократіи. Уже въ этомъ зачаткѣ достаточно ясно обнаружилась ея сущность: *соединеніе человѣка съ Богомъ черезъ жертву въ милости, черезъ подчиненіе въ свободѣ.* Это начало теократіи видѣли мы не въ отвлеченной идеѣ, а въ живомъ личномъ воплощеніи, въ реальномъ сѣмени. Изъ этаго малаго сѣмени непрерывнымъ возрастаніемъ образуется та теократія, которая имѣетъ обнять все человѣчество. Мы видѣли, что въ *личномъ началѣ* уже намѣчена *вселенская цѣль:* „и благословятся о тебѣ всѣ племена земныя". Но между *личностью* и *человѣчествомъ* какъ необходимое посредствующее звено стоитъ *народъ.* Данный въ сѣмени Авраамовомъ первый матерьяльный зачатокъ (prima materia) теократіи, чтобы войти въ полноту вселенской жизни долженъ принять *формы національнаго* существованія. Окончательная задача здѣсь въ томъ, чтобы произвести *новое человѣчество* изъ индивидуальнаго зачатка даннаго въ лицѣ еврейскихъ праотцевъ. При исполненіи этой задачи дѣйствіе Божественнаго Провидѣнія представляетъ нѣкоторое подобіе съ тѣмъ человѣческимъ искуствомъ, которое имѣетъ цѣлью произвести и распространить новый усовершенствованный видъ животныхъ или растительныхъ организмовъ. Чтобы вывести новую высшую форму извѣстнаго растенія необходимо прежде всего имѣть *добрыя сѣмена* заключающія въ себѣ, хотя бы въ слабой степени желанныя свойства будущей формы; затѣмъ самая задача воздѣлыванія этой новой формы представляетъ

двѣ стороны — отрицательную и положительную: первая состоитъ въ томъ. чтобы сохранить чистоту сѣмени, т.-е. предохранить воздѣлываемое растеніе отъ смѣшенія съ близкими ему, но неподходящими для культурной цѣли разновидностями, — однимъ словомъ *отъединить* (изолировать) данную форму. Вторая, положительная сторона задачи состоитъ въ томъ, чтобы различными способами (посредствомъ цѣлесообразнаго скрещиванія подходящихъ экземпляровъ, посредствомъ измѣненія окружающей среды и т. д) накоплять и усиливать добрыя свойства первоначальнаго сѣмени, — однимъ словомъ *развивать* данную форму въ желанномъ направленіи Понятно, что отрицательная сторона задачи не есть цѣль сама по себѣ, а только необходимое условіе и средство для положительнаго дѣла — развитія, усовершенствованія, восполненія данной организаціи. Поэтому когда выводимая форма достаточно опредѣлилась и окрѣпла и можетъ выдержать борьбу за существованіе безъ опасности быть поглощенной чужими элементами, — тогда уже нѣтъ надобности въ прежнемъ исключительномъ охраненіи и отъединеніи

Приведенная аналогія объяснитъ намъ почему нужно было четырехвѣковое уединеніе сыновъ Израилевыхъ въ Египтѣ, для чего ихъ великій законодатель наложилъ заклятіе *(хэрэм)* на Кенаанеевъ и Амалекитянъ, а также почему съ окончательною выработкою еврейскаго національнаго типа прекращается историческое обособленіе этаго народа.

II

Сѣмя будущй теократіи представленное въ чистомъ видѣ тремя праотцами, уже въ первомъ поколѣніи сыновъ Израилевыхъ покрывается грубой и жесткой оболочкой дикихъ страстей и пороковъ. Но и эта оболочка была на первое время весьма полезна для дѣла теократіи. Если слово Божіе (въ послѣднихъ главахъ книги Бытія) иногда съ большею подробностъю передаетъ намъ неистовыя дѣянія сыновъ Іакова, то это достаточно оправдывается дѣиствительнымъ значеніемъ этихъ дѣяній для священной исторіи. Мудрость Божія пользовалась и этимъ личнымъ зломъ еврейскихъ родоначальниковъ, чтобы извлечь изъ него добро для зарождающагося народа израильскаго и для его всемірнаго назначенія.

Съ этой точки зрѣнія и наша исторія теократіи не можетъ обойти молчаніемъ этихъ на первый взглядъ соблазнительныхъ происшествій.

По возвращеніи своемъ изъ Арам-Нагараима въ землю кенаанскую Іаковъ поселился около мѣста называемаго Шкэмъ (Сихемъ), обитаемаго хиввейскимъ племенемъ Бней-Хамор (сыны осла), у которыхъ онъ купилъ за сто ягнятъ поле и построилъ тамъ жертвенникъ Сильному Богу Израилеву (Б. XXXIII, 18—20). „И вышла Дина, дочь Ліи, которая родила ее Іакову, посмотрѣть на дочерей земли И увидѣлъ ее Шкэмъ сынъ Хамора, Хиввея, князя земли; и взялъ ее, и легъ съ нею, и осилилъ ее. И прильнула душа его къ Динѣ дочери Іакова, и возлюбилъ дѣвицу и говорилъ по сердцу дѣвицѣ. И сказалъ Шкэмъ Хамору отцу своему, говоря: возьми мнѣ отроковицу эту въ жены. А Іаковъ услыхалъ, что осрамили Дину, дочь его, сыновья же его были со стадами его въ полѣ; и промолчалъ Іаковъ до прихода ихъ. И вышелъ Хаморъ, отецъ Шкэмовъ къ Іакову говорить съ нимъ. И сыновья Іакова пришли съ поля. Какъ услыхали они, разсердились эти мужи и распалились весьма; ибо неподобное сотворилъ онъ надъ Израилемъ, легъ съ дочерью Іакова, — и такъ не дѣлается. И толковалъ съ ними Хаморъ, говоря: Шкэмъ, сынъ мой — связалась душа его съ вашею дочерью; такъ дайте ее ему въ жены. И породнитесь съ нами: дочерей вашихъ выдавайте за насъ, а нашихъ дочерей берите за себя. И съ нами живите; и земля будетъ (открыта) передъ вами: обитайте и промышляйте и пріобрѣтайте въ ней. И говорилъ Шкэмъ отцу ея и братьямъ ея: найти бы мнѣ милость въ очахъ вашихъ, и что скажете мнѣ, то и дамъ. Много увеличьте мнѣ выкупъ и вѣно, и дамъ сколько скажете мнѣ; только дайте мнѣ дѣвицу въ жены. — И отвѣчали сыны Іакова Шкэму и Хамору отцу его съ хитростью и говорили такъ ради того, что осрамлена была Дина, сестра ихъ. И сказали имъ: не можемъ сдѣлать этаго дѣла — выдать сестру нашу за мужъ за необрѣваннаго; ибо безчестье это для насъ. Только тогда согласимся съ вами, если будете какъ мы, обрѣвавши у васъ весь мужескій полъ. И будемъ выдавать дочерей своихъ за васъ и вашихъ дочерей брать за себя; и заживемъ съ вами и будемъ одинъ народъ. Если же не послушаетесь насъ, чтобы обрѣзаться, — возьмемъ дочь свою и уйдемъ. И хороши были слова ихъ въ очахъ

Хамора и въ очахъ Шкэма сына Хаморова. И не откладывалъ юноша этого дѣла, ибо все желаніе его — къ дочери Іакова, а самъ онъ былъ славнѣйшимъ изо всего дома отца его.

И вышли Хаморъ и Шкэмъ сынъ его къ воротамъ города ихъ; и толковали мужамъ города своего, говоря: люди эти, — въ мирѣ они съ нами, и будутъ жить на нашей землѣ и обработывать ее, а земли кругомъ большой просторъ для нихъ; и дочерей ихъ будемъ брать себѣ въ жены, и нашихъ дочерей будемъ выдавать за нихъ. Но только съ тѣмъ согласны эти люди жить съ нами и быть однимъ народомъ, — чтобы обрѣзался у насъ весь мужескій полъ, какъ они обрѣзаны. Стада ихъ и имущество ихъ, все достояніе ихъ не будетъ ли намъ оно, если только согласимся съ ними, и они будутъ жить съ нами. — И послушались Хамора и Шкэма сына его всѣ проходящіе черезъ ворота города своего (т.-е. всѣ участвующіе въ народномъ собраніи); и обрѣзались всѣ мужчины, всѣ проходящіе воротами города своего. И было въ третій день, день болѣзни, взяли два сына Іакова, Шимеонъ и Леви — братья Дины — каждый мечь свой и вошли въ городъ со смѣлостью и перебили всѣхъ мужчинъ, и Хамора и Шкэма сына его убили остріемъ меча; и взяли Дину изъ дома Шкэмова и ушли. (А потомъ) сошлись сыны Іакова на побоище и разграбили городъ, — такъ какъ тамъ осрамили сестру ихъ. Мелкій и крупный скотъ ихъ и ословъ ихъ, и то, что въ городѣ, и то, что въ полѣ — все забрали И всѣ пожитки ихъ и всѣхъ дѣтей ихъ и женщинъ ихъ полонили и все что въ домахъ разграбили. — И сказалъ Іаковъ Шимеону и Леви: бѣду навели вы на меня, сдѣлавши меня мерзкимъ для жителей земли, для хенаанеевъ и для Призеевъ, а я малъ числомъ, и соберутся на меня и поразятъ меня, и погибну я и домъ мой. — Они же сказали: развѣ какъ съ блудницей будутъ поступать съ сестрой нашей“ (Б. XXXIV).

Та бѣда, которой боялся Іаковъ, миновала его. Вмѣстѣ съ тѣмъ сыновья его удовлетворяя узкому чувству родовой чести такимъ коварнымъ и свирѣпымъ образомъ, избавили (сами того не подозрѣвая) зарождающійся народъ израильскій отъ вѣрной гибели, которая грозила ему въ самомъ зародышѣ не отъ вражды, а отъ дружбы и родства племенъ кенаанскихъ. Еслибы Израиль принялъ мирныя предложенія сыновъ Хаморовыхъ то онъ, малый числомъ и средствами, былъ бы по-

глощенъ многочисленными и притомъ болѣе культурными туземцами и лишь въ этомъ смыслѣ сталъ съ ними *леам эхад* (въ одинъ народъ), какъ это и понимали хиввейскіе шейхи. Эти послѣдніе несомнѣнно являютъ болѣе мягкія и симпатичные душевныя черты, нежели Шимеонъ и Леви. Но такая мягкость можетъ соединяться съ полною нравственною несостоятельностью, и конечно не изъ этой доброй породы „сыновъ осла" (бней-хамор) могли выйти пророки и апостолы Божественнаго Слова.

Какъ благодаря Шкэмскому побоищу сохранилось вообще сѣмя Израилево, такъ другія менѣе кровавыя но еще болѣе странныя на первый взглядъ происшествія сохранили вопреки неблагопріятнымъ обстоятельствамъ сѣмя Іуды, который между сынами Іакова былъ предназначенъ въ родоначальники грядущаго Мессіи.

III

„И было въ это время, что отошелъ Іуда отъ братьевъ своихъ и зашелъ къ мужу Адулламейцу, ему же имя Хира. И увидалъ тамъ Іуда дочь мужа кенаанея, ему же имя Шуа; и взялъ ее и вошелъ къ ней. И забеременѣла она и родила сына и наречено имя ему Эръ. И забеременѣла еще и родила сына и нарекла имя ему Онанъ. И приложила еще и родила сына и нарекла имя ему Шелà; и родивши его болѣе уже не раждала. И взялъ Іуда жену для Эра первенца своего, имя же ея Тамаръ. И былъ Эръ первенецъ Іудинъ золъ въ очахъ Ягвэ, и умертвилъ его Ягвэ. И сказалъ Іуда Онану: войди къ женѣ брата твоего и сочетайся съ нею, и возставишь сѣмя брату твоему. И зналъ Онанъ, что не ему будетъ сѣмя; и было, когда входилъ онъ къ женѣ брата своего, то изливалъ на землю, чтобы не дать сѣмени брату своему. И было зло въ очахъ Ягвэ, что̀ онъ дѣлалъ, и умертвилъ также и его. И сказалъ Іуда Тамари невѣсткѣ своей: живи вдовою въ домѣ отца твоего, пока не подростетъ Шелà сынъ мой; — а самъ думалъ: не умеръ бы и этотъ какъ братья его. И пошла Тамаръ и жила въ домѣ отца своего. И прошло много времени, и умерла дочь Шуа, жена Іудина; и оплакавши ее пошелъ Іуда къ стригущимъ овецъ его въ Тимнатъ, — онъ и Хирà Адулламеецъ, другъ его. И возвѣстили Тамари, говоря: вотъ свекоръ твой идетъ въ Тимнатъ стричь овецъ своихъ. И сняла

она съ себя одежды вдовства своего и покрылась плащемъ и измѣнила видъ свой и сѣла въ дверяхъ Эйнаима[1], что по дорогѣ въ Тимнатъ; ибо она видѣла, что выросъ Шелà, а ее не даютъ ему въ жены. И увидѣлъ ее Іуда и принялъ ее за блудницу, ибо она закрыла лице свое И своротилъ къ ней и подойдя сказалъ: пусти меня войти къ тебѣ; ибо не зналъ, что это сноха его. Она же сказала: что дашь мнѣ, когда войдешь ко мнѣ? И сказалъ онъ: я пришлю козленка изъ стада; она же говоритъ: только дай мнѣ залогъ, пока пришлешь. И сказалъ онъ: какой залогъ дать тебѣ? а она: перстень твой и нить твою[2] и посохъ, что въ рукѣ твоей; и далъ онъ ей это и вошелъ къ ней, и забеременѣла она отъ него. И встала и пошла и сняла съ себя плащъ свой и надѣла одежды вдовства своего. — И послалъ Іуда козленка съ другомъ своимъ Адулламейцемъ, чтобы взять залогъ изъ руки женщины, но тотъ не нашелъ ея. И спрашивалъ людей мѣста того, говоря: гдѣ та кедэша[3] что была въ Эйнаимѣ при дорогѣ? И отвѣчали ему: здѣсь не было кедэши. — И вернулся онъ къ Іудѣ и сказалъ: не нашелъ ее, а люди мѣста того говорятъ, не было тамъ кедэши. — И сказалъ Іуда: пускай возьметъ себѣ, лишь бы не было худой молвы; вотъ я посылалъ этого козленка, но ты не нашелъ ее[4]. — И было черезъ три мѣсяца и возвѣстили Іудѣ, говоря: соблудила Тамарь сноха твоя, и вотъ она теперь понесла отъ блуда; и сказалъ Іуда: выведите ее, и да будетъ сожжена. И когда выводили ее, она послала къ свекру своему, говоря: отъ человѣка, чьи эти вещи, отъ него я беременна; и сказала: знаешь ли ты, чей этотъ перстень и эти нити и этотъ посохъ? — И узналъ Іуда и сказалъ: она справедливѣе меня, такъ какъ я не выдалъ ее за Шэлà, сына моего; и болѣе уже не познавалъ ее. И было во время родовъ ея, — и вотъ близнецы въ утробѣ ея. И было когда она рождала, показалась рука; и взяла повитуха и привязала къ рукѣ червленую нить, говоря: этотъ выйдетъ первымъ. И было, что рука его вошла назадъ, и вотъ вышелъ братъ его; и сказала

---

[1] Вѣроятно названіе извѣстнаго въ свое время святилища Астарты.

[2] Нить, на которой носили печать, а также маленькихъ терафимовъ (священныя изображенія).

[3] Жрица Астарты Святилища этой финикійской и кенаанской богини, какъ видится, имѣли тѣ же уставы, какъ и святилища Милитты въ Бабилонѣ.

[4] Худая молва не о томъ, конечно, что онъ входилъ къ кедэшѣ, а о томъ, что онъ не заплатилъ ей.

она: зачѣмъ прорвалъ ты себѣ такой прорывъ? и наречено имя ему Па́рэцъ (прорывъ). А потомъ вышелъ братъ его, у котораго на рукѣ червленая нить, и наречено имя ему Зарахъ." (Б· XXXVIII.)

Отъ Іуды долженъ былъ произойти Мессія, но не отъ брака Іуды съ дочерью земли кенаанской. Когда онъ по собственному выбору взялъ себѣ въ жены дочь кенаанейца Шуа, то этотъ бракъ оказался несчастнымъ и не далъ ему потомства: два старшіе сына скоропостижно умерли, а третій Шэла остался бездѣтнымъ. Для продолженія избраннаго сѣмени была предназначена особенная женщина, имя которой не даромъ сохранилось и въ ветхомъ и въ новомъ завѣтѣ (Ев. Матѳ. I, 3.) Откуда родомъ была Тамаръ неизвѣстно, но навѣрное она не была изъ кенаанеевъ, ибо объ этомъ было бы упомянуто. По всей выроятности она принадлежала къ какому нибудь кочующему роду Арабовъ, у которыхъ какъ и у Евреевъ существовало обрѣзаніе и слѣдовательно для брачныхъ союзовъ между тѣми и другими не было никакого препятствія. Іуда замѣтилъ Тамаръ и выбралъ ее въ жены для своего первенца, но не этотъ сынъ кенаанеянки, а самъ Іуда, чистокровный потомокъ Авраама долженъ былъ дать это чистое сѣмя избранной женѣ. Въ повѣствованіи о тѣхъ необычайныхъ приключеніяхъ посредствомъ которыхъ эта цѣль была достигнута кромѣ дѣйствія мудрости Божіей *пользующейся случайнымъ для необходимаго и необходимымъ для желаннаго,* слѣдуетъ еще отмѣтить и самостоятельное дѣйствіе Тамари, которая служа высшимъ цѣлямъ Провидѣнія не была однако для нихъ слѣпымъ орудіемъ какъ Іуда, а обнаружила если не сознаніе, то какое то тайное предчувствіе грядущихъ судебъ ея потомства отъ Іуды. Въ самомъ дѣлѣ никакія обычныя человѣческія соображенія не побуждали Тамаръ сдѣлать то, что она сдѣлала. Если она тяготилась своимъ вдовствомъ и долгимъ ожиданіемъ Шэлы, то ничто не мѣшало ей отказаться отъ этого ожиданія и выйти за мужъ за кого нибудь другого, — тѣмъ болѣе если она подозрѣвала, что Іуда обманываетъ ее. Предполагать какое то исключительное пристрастіе съ ея стороны къ малолѣтному Шэлѣ, или къ старому Іудѣ нѣтъ никакого основанія Конечно Тамаръ какъ нѣкогда и Ревекка не имѣла яснаго знанія о той провиденціальной цѣли, для которой нужно было ея сочетаніе именно съ Іудой; знали объ этомъ тѣ высшія силы, которыя

чрезъ темное, но неотравимое влеченіе руководятъ избранными душами. Если видимое дѣйствіе этихъ тайныхъ силъ въ человѣкѣ называть инстинктомъ, то мы должны сказать, что въ Тамари, когда она подъ видомъ Астартиной кедэши заманила къ себѣ родоначальника Іудеевъ, — дѣйствовалъ *инстинктъ богорожденія*.

IV

Послѣ того какъ новый Христовъ предокъ, котораго такъ долго ждала и такъ изобрѣтательно добыла Тамарь, наконецъ *прорвался* на свѣтъ Божій, послѣ того какъ среди избраннаго Израиля положено начало особо избранному колѣну Іудину, — наступила пора надежнымъ и прочнымъ образомъ уединить слабый ростокъ народа Божія и предохранить его отъ дальнѣйшихъ случайностей, пока оно не размножилось и не укрѣпилось. Если самъ Израиль готовъ былъ идти на мирную сдѣлку съ сынами Хаморовыми и негодовалъ на провиденціальное истребленіе ихъ Шимеономъ и Леви, если Іуда такъ легко породнился и сдружился съ Кенаанейцами, то ясно что чѣмъ долѣе жили бы сыны Израилевы среди земли Кенаанской, тѣмъ болѣе представлялось бы возможностей къ смѣшенію и поглощенію ихъ чужимъ племенемъ. Было ли бы сообразно съ высшимъ разумомъ противъ каждой изъ этихъ случайностей въ отдѣльности употреблять особыя средства, если только можно было устранить всѣ эти случайности заразъ однимъ общимъ способомъ? Сила Божія non deest in necessariis, sed in superfluis non abundat.

Въ то время какъ въ Палестинѣ одна изъ первыхъ богоматерей спѣшитъ поддержать оскудѣвающее сѣмя Іуды, въ Египтѣ готовится надежное убѣжище, чтобы надолго избавить сыновъ Израилевыхъ отъ всякой опасности поглощенія народами кенаанскими. Первый шагъ къ исполненію провиденціальнаго плана былъ обусловленъ новымъ злодѣяніемъ сыновъ Іакова, продавшихъ своего брата въ Египетъ.

Въ исторіи Іосифа, которую намъ нѣтъ надобности разсказывать, отмѣтимъ только, что и этотъ человѣкъ не былъ слѣпымъ орудіемъ божественнаго Промысла. Онъ имѣлъ, хотя весьма неполное, но ясное сознаніе о провиденціальномъ значеніи главныхъ событій своей жизни. Такъ онъ говоритъ братьямъ (Б. XLV, 5—8): „Не сокрушайтесь и не думайте,

что я гнѣваюсь за то, что вы продали меня сюда. Ибо ради жизни послалъ меня Богъ предъ лицемъ вашимъ. Ибо вотъ уже два года голодъ среди земли; и еще пять лѣтъ, что не будетъ пахоты и жатвы. И послалъ меня Богъ передъ вами, чтобы сохранить васъ на землѣ и оживить васъ избавленіемъ великимъ. Итакъ не вы послали меня сюда, а Богъ; и поставилъ меня отцемъ фараону и господиномъ дому его и правителемъ во всей землѣ Мицраимъ". И потомъ, послѣ смерти Іакова, Іосифъ снова подтверждаетъ братьямъ своим: „Не бойтесь, ибо подъ Богомъ я. Вы замышляли зло на меня, но Богъ замышлялъ къ добру, чтобы сдѣлать то что нынѣ явно — оживить народъ многій." (Б. L, 19. 20) Іосифъ видѣлъ только ближайшія послѣдствія своей исторіи. На самомъ дѣлѣ онъ спасъ домъ отца своего не только тѣмъ, что далъ ему ѣсть, но еще болѣе тѣмъ что не далъ ему быть съѣденнымъ народами кенаанскими Поселенный же въ особомъ округѣ земли египетской Израиль не подвергался въ этомъ отношеніи никакой опасности скрещиванія. Ибо хотя Египтяне употребляли и обрѣзаніе, но несмотря на это не могло быть никакого смѣшенія между ними и сынами Израилевымм; такъ какъ эти послѣдніе были по преимуществу пастухами мелкаго скота, а это было мерзоство въ глазахъ Египтянъ. (Б. XLVI, 34).

Когда черезъ 430 лѣтъ по переселеніи въ Египетъ сыны Израилевы размножились[1] и стали большимъ народомъ способнымъ постоять за себя въ борьбѣ съ Кенааномъ, а съ другой стороны этимъ же самымъ размноженіемъ возбудили страхъ и вражду Египтянъ, такъ что имъ стала грозить опасность погибнуть не отъ смѣшенія, а отъ насильственнаго истребленія, — наступила пора для Исхода изъ земли Мицраимъ въ землю Кенаанъ. Въ это же время явился и провиденціальный вождь для сыновъ Израилевыхъ, — тотъ человѣкъ, черезъ котораго Богъ сдѣлалъ Евреевъ особою націей, съ особымъ знаменемъ,

---

[1] Одно изъ ходячихъ замѣчаній раціоналистической критики указываетъ на то, что Евреи не могли въ такое короткое время такъ размножиться какъ то представляется въ Библіи. Между тѣмъ, еслибы эти критики потрудились сдѣлать простой ариѳметическій расчетъ, то они убѣдились бы въ своей ошибкѣ. Допуская даже, что Евреи въ Египтѣ размножались не быстрѣе, чѣмъ въ Россіи въ настоящее столѣтіе, — они должны были бы достигнуть въ 430 лѣтъ до цифры 1,700.000 (милліонъ семьсотъ тысячъ) душъ. Правда по другой хронологіи Евреи жили въ Египтѣ менѣе чѣмъ 430 лѣтъ. Но мы стоимъ лишь за достовѣрность библейскаго разсказа въ общихъ чертахъ, а никакъ не за педантическую точность библейской хронологіи и статистики.

съ опредѣленною національною идеей, могущею развиться въ идею вселенскую. Въ настоящее время, слава Богу, и раціоналистическіе ученые признаютъ за Моисеемъ какъ историческую дѣйствительность, такъ и исключительное значеніе въ судьбахъ Еврейскаго народа, хотя и отвергаютъ все, что повѣствуется объ этомъ въ Пятикнижіи.[1] Мы съ своей сторона не будемъ останавливаться ни на личномъ характерѣ Моисея, ни на подробностяхъ Исхода сыновъ Израилевыхъ изъ Египта. Моисей былъ создатель *національной теократіи*, въ это дѣло положилъ онъ всю душу свого, событія же его частной жизни имѣли и для него самого второстепенное значеніе. — Что касается до такъ называемыхъ казней египетскихъ, то здѣсь важенъ только тотъ фактъ, что Ягвэ чрезъ Моисея и Аарона вывелъ сыновъ Израилевыхъ изъ Египта мышцею крѣпкою и рукою простертою, съ чудесами и знаменіями. Что эти чудеса и знаменія имѣли лишь мѣстное значеніе, т.-е происходили лишь въ ближайшемъ кругѣ дѣйствія Моисея — въ этомъ кажется трудно сомнѣваться — in superfluis non abundat. Когда мы читаемъ, что *вся* трава и *всѣ* деревья во *всей* землѣ Египетской были истреблены, или, что *вся* вода во *всѣхъ* рѣкахъ и источникахъ превратилась въ кровь, то было бы несправедливо забывать, что и въ нашей теперешней рѣчи слова *все*, *всѣ* имѣютъ обыкновенно лишь фигуральное значеніе, тѣмъ болѣевъ древней — восточной рѣчи. Когда современный французъ говоритъ tout le monde connait cette affaire, то обыкновенно подъ „всѣмъ міромъ“ слѣдуетъ разумѣть лишь окружающихъ людей или тѣхъ, до кого это дѣло касается. Когда мы читаемъ весь Мицраимъ, то слѣдуетъ конечно разумѣть ту область, съ которою соприкасались и которую знали Израильтяне — ближайшимъ образомъ столицу Фараона и ея окрестности.[2] Если же разумѣть это и другія подобныя выраженія буквально, то почему же не принимать въ буквальномъ смыслѣ и ту *осязаемую* тьму, о которой говорится въ Исходѣ (X, 21)? Если мы вѣрующіе перестанемъ быть *мелочными догматиками*, то мы этимъ отнимемъ самое сильное оружіе у *мелочной критики*.

---

[1] Смотри самую новѣйшую „исторію Израиля“ Бернгарда Штаде, гиссенскаго профессора (въ огромномъ сборникѣ Онкена, Allgemeine Geschichte in einzelnen Darstellungen).

[2] Такъ въ старину названіе Москва прилагалось и ко всему великорусскому царству, и къ его главному городу. А въ настоящее время Каиръ называется по арабски Мисръ, — очевидно тоже что Мицраимъ.

V

Прежде новаго дѣла новое откровеніе. Прежде чѣмъ вывести Израиля изъ Египта черезъ Моисея Господь открываетъ Моисею свое настоящее имя. — открываетъ и въ словѣ и въ видимомъ образѣ.

„Моисей же пасъ мелкій скотъ Іитро тестя своего, священника мидьянскаго; и загналъ онъ стадо далеко въ пустыню и пришелъ къ горѣ Божіей Хоребу. И явился ангелъ Господень (мальак Ягвэ) въ пламени огненномъ изъ куста; и видитъ онъ — и вотъ кустъ горитъ въ огнѣ и кустъ не пожирается огнемъ. И сказалъ Моисей: пойду туда и посмотрю диво великое это, — отчего не сгараетъ кустъ. И увидѣлъ Господь (Ягвэ), что идетъ смотрѣть, и позвала его Божья сила (элогимъ) изнутри куста и сказала: Моисей, Моисей! И сказалъ онъ: вотъ я! — И говоритъ (ему): не подходи сюда; сними обувь съ ногъ твоихъ, ибо мѣсто, на которомъ ты стоишь — земля святая оно. И говоритъ (опять): Я Богъ отцевъ твоихъ Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова. — И закрылъ Моисей лице свое, ибо страшился узрѣть силу Божію. И сказалъ Господь: Видя увидѣлъ Я скорбь народа Моего, что въ Египтѣ; и вопль ихъ услышалъ отъ лица тѣснящихъ его. — итакъ знаю Я страданіе его. И сошелъ Я избавить его изъ руки Мицраима и вывести его изъ этой земли въ землю добрую и просторную, въ землю текущую млекомъ и медомъ, въ мѣсто Кенаанеевъ и Хиттеевъ и Эмореевъ и Призеевъ и Хивveевъ и Іебусеевъ. Ибо вотъ вопль сыновъ Израилевыхъ дошелъ ко Мнѣ, и Я увидѣлъ мученіе, какимъ Мицраимъ мучитъ ихъ. Итакъ ступай, — Я посылаю тебя къ Фараону; и выведи народъ Мой, сыновъ Израилевыхъ, из Египта. И сказалъ Моисей силѣ Божіей: кто я, чтобы идти къ Фараону и чтобы вывести сыновъ Израилевыхъ изъ Египта? — И говоритъ: Я буду съ тобою, и вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя: когда выведешь народъ из Египта, тогда поклонитесь Богу на этой горѣ. — И сказалъ Моисей Богу: вотъ я пойду къ сынамъ Израилевымъ и скажу имъ: Богъ отцевъ вашихъ послалъ меня къ вамъ; и скажутъ мнѣ: какъ имя его? — что̀ сказать имъ? — И сказалъ Богъ Моисею: *Буду, который буду* (эгьэ ашэр эгьэ); и сказалъ: такъ скажешъ сынамъ Израилевым: *Будущій* послалъ меня къ вамъ. И говорилъ еще Богъ Моисею: такъ скажешъ сынамъ Израилевымъ:

Ягвэ Богъ отцевъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова послалъ меня къ вамъ; вотъ имя Мое во вѣки и такъ будутъ поминать Меня въ роды родовъ. Иди и собери старшинъ Израилевыхъ и скажи имъ: Ягвэ Богъ отцевъ вашихъ явился мнѣ, Богъ Авраама, Исаака и Іакова, говоря: Посѣщая посѣтилъ васъ и (видѣлъ) что дѣлается съ вами въ Египтѣ. И сказалъ: выведу васъ изъ муки египетской въ землю Кенаанеевъ и Хиттеевъ и Эмореевъ и Призеевъ и Хивеевъ и Іебуееевъ, въ землю текущую млекомъ и медомъ. И послушаютъ голоса твоего и пойдешь ты и старшины Израилевы къ царю Египетскому и скажете ему: Ягвэ Богъ Евреевъ позвалъ насъ, — такъ пойти бы намъ на три дня пути въ пустыню заколоть жертвы Ягвэ Богу нашему. И Я знаю, что непуститъ васъ царь египетскій иначе какъ насильно (букв. рукою крѣпкою беяд хазака). И простру Я руку свою и поражу Мицраимъ всѣми чудесами Моими, какія Я сдѣлаю среди него; и послѣ этого отпуститъ васъ. (Исходъ III, 1—20).

„И отвѣчалъ Моисей и сказалъ: А что если не повѣрятъ мнѣ и не послушаютъ голоса моего, ибо, скажутъ, не являлся тебѣ Ягвэ? — И сказалъ ему Ягвэ: чтò это въ рукѣ твоей? — И отвѣчал: посохъ. — И говоритъ: брось его на земь. И бросилъ его на земь, и сталъ (посохъ) змѣей; и побѣжалъ Моисей отъ лица ея. И сказалъ Ягвэ Моисею: протяни руку твою и схвати ее за хвостъ; и протянулъ руку свою и крѣпко ухватилъ ее, и стала посохомъ въ кулакѣ его. — Ради этого повѣрятъ, что являлся тебѣ Ягвэ Богъ отцевъ ихъ, Богъ Авраама Богъ Исаака и Богъ Іакова. И еще сказалъ ему Ягвэ: Вложи руку твою за пазуху, — и вложилъ руку свою за пазуху себѣ; и вынулъ ее, и вотъ рука его бѣла отъ проказы какъ снѣгъ. И сказалъ: Верни руку твою за пазуху, — и вернулъ руку свою за пазуху себѣ; и вынулъ ее изъ за пазухи, и вотъ она стала опятъ какъ (прочее) тѣло его.

И будетъ если не повѣрятъ тебѣ и не послушаются при видѣ знаменія перваго, то повѣрятъ при видѣ знаменія другого. А будетъ если не повѣрятъ и двумъ знаменіямъ этимъ и не послушаются голоса твоего, то возьмешь отъ водъ источника и выльешь на сушу, и будутъ воды, что возьмешь изъ источника, — и будутъ въ кровь на сушѣ“. (Исх. IV, 1—9).

„И говорилъ Богъ Моисею и сказалъ ему: Я Ягвэ Я являлся Аврааму, Исааку и Іакову какъ Богъ Могучій (Эл-Шаддай), а имени Моего, Ягвэ, не возвѣстилъ имъ И установилъ Я завѣтъ Мой съ ними, чтобы дать имъ землю Кенаанъ, землю странствія ихъ, гдѣ они были странниками. И вотъ услышалъ я стоны сыновъ Израилевихъ отъ работъ, къ которымъ Египтяне принуждаютъ ихъ, — и вспомнилъ завѣтъ Мой. Итакъ скажи сынамъ Израилевымъ: Я Ягвэ, и выведу васъ изъ каторги египетской и избавлю васъ отъ работъ вашихъ; и освобожу васъ мышцею напряженною и судами великими. И возьму васъ Себѣ въ народъ и буду вамъ въ Бога; и узнаете, что Я Ягвэ Богъ вашъ, избавляющій васъ изъ каторги египетской и вводящій въ землю, о которой Я поднялъ руку Мою (т.-е. клялся), чтобы дать ее Аврааму, Исааку и Іакову; и дамъ ее вамъ во владѣніе, — Я Ягвэ". (Исх. VI, 2—8).

Въ изложенномъ Откровеніи являющееся Божество называетъ Себя 1) Богомъ отцевъ, 2) Богомъ народа Израильскаго (вашъ Богъ) и 3) возвѣщаетъ Свое новое дотолѣ невѣдомое и для Еврея непонятное имя Ягвэ, объясняя при этомъ его значеніе словами Буду (эгьэ) и Буду который буду (эгьэ ашэр эгьэ)[1]. Итакъ Богъ, говорившій Моисею различаетъ въ Своемъ собственномъ явленіи прошедшее, настоящее и будущее. Онъ опредѣляетъ себя какъ *дѣйствующаго въ послѣдовательности временъ,* — какъ *Бога исторіи.* Тотъ Богъ, который прежде положилъ первое основаніе своему царству на землѣ въ личномъ завѣтѣ съ праотцами, (теократія прошедшаго), — Онъ нынѣ вступаетъ въ завѣтъ съ цѣлымъ народомъ Израильскимъ, но и эту національную теократію, это дѣло настоящаго времени Онъ объявляетъ лишь ступенью къ дѣлу будущаго, къ новому совершенному и окончательному Своему явленію: *Я буду который буду* — это есть имя Мое во вѣки, такъ будутъ поминать Меня въ роды родовъ — не какъ Бога Авраамова только и не какъ Бога Израилева, а какъ того который будетъ, —

[1] Что приведенныя еврейскія слова не составляютъ особое имя Божіе, а лишь изъясняютъ нееврейское реченіе „Ягвэ" — это явствуетъ изъ контекста. Какому языку принадлежитъ слово Ягвэ — съ достовѣрностью неизвѣстно. По всей вѣроятности подъ этимъ именемъ покланялся Богу священникъ Мидьянскій. Какое преимущество имѣли именно эти звуки для выраженія священнаго имени, — на этотъ вопросъ мы можемъ пока отвѣтить лишь другимъ вопросомъ: какое преимущество имѣла мидьянская гора Хоребъ, чтобы быть ей горой Божіей?

не какъ нынѣшняго только избавителя сыновъ Израилевыхъ, а какъ Грядущаго Спасителя всего міра. Отцы ваши знали нѣкогда Меня какъ Бога силы (эл-шаддай) вы теперъ узнáете меня какъ Бога правды, какъ защитника несправедливоугнетенныхъ, какъ карателя беззаконыхъ притѣснителей, какъ вѣрнаго исполнителя клятвъ и договоровъ, но вы должны знать, что и это не есть Мое послѣднее явленіе, Мое совершенное откровеніе. *Я буду который буду* — Я тотъ, который благословилъ отцевъ ради ихъ будущаго потомства, — ради васъ, а васъ нынѣ спасаю ради будущаго блага всего міра. Я дамъ вамъ черезъ Моисея *законъ* для того, чтобы въ грядущемъ своемъ явленіи дать всѣмъ *милость и истину*. Я нынѣ открываюсь какъ Богъ правды для того, чтобы въ будущемъ открыться какъ Богъ любви. Не истребляющая сила, не карающая правда, а всеобъемлющая любовь есть истинная сущность Божія.

Какъ грядущій — Богъ открывается Моисею не только въ новомъ имени, но и въ томъ дивѣ которое онъ видитъ — въ неопалимой купинѣ. Божество есть огонь, но не пожирающій, а сохраняющій то твореніе, съ которымъ онъ соединяется. Грядущій Богъ соединится съ тварной природой, но не уничтожитъ ее; она вся будетъ объята огненнымъ пламенемъ, но не погибнетъ, а возродится въ немъ, ибо это будетъ пламень вѣчной любви.

Но почему же это истинное существо Божіе было неизвѣстно праотцамъ, и теперъ открывается только въ знаменіи и въ имени грядущаго Бога, а не въ дѣйствіи настоящаго? Въ этомъ вся тайна міровой жизни и весь смыслъ теократіи. *Еслибы Богъ разомъ сообщилъ творенію всю Свою любовь, онъ отнялъ бы у творенія всю его свободу,* а тогда въ чемъ же была бы и самая Любовь? Итакъ Богъ допускаетъ свободное проявленіе злыхъ силъ въ тварныхъ существахъ, не погашаетъ разомъ ихъ злого огня своею любовью. Но еслибы злымъ силамъ міра свобода проявленія была дана *безусловно,* то міръ не могъ бы устоять — онъ пожралъ бы себя въ своемъ злобномъ раздорѣ. Поэтому предоставляя тварнымъ существамъ веутреннюю свободу зла Богъ полагаетъ нѣкоторую внѣшнюю границу проявленіямъ этаго зла, и Самъ проявляется какъ Сила и законъ. Ограничивая отрицательныя силы міра Своею силою и Своимъ закономъ, и чрезъ то вступая

въ область тварной жизни, Богъ тѣмъ самымъ получаетъ средства, чтобы дѣйствовать и на положительныя потенціи творенія, вызывать ихъ къ жизни, воспитывать, тайно и явно руководить и приготовлять ихъ къ воспріятію Его внутренняго существа въ истинѣ, милости и любви. Само Божество всегда остается тѣмъ что оно есть — любовью; но лишь духовно-совершеннолѣтнихъ можетъ Богъ ввести въ совершенный совѣтъ Своей любви; а на духовное младенчество Онъ необходимо дѣйствуехъ какъ сила и власть, на духовное отрочество какъ законъ и авторитетъ. Любовъ не исключаетъ силы и еще менѣе исключаетъ она законъ: любы не безчинствуетъ. Сила и законъ необходимы для осуществленія любви въ мірѣ зла, а допущеніе зла необходимо для проявленія свободы, безъ которой нѣтъ истинной полной любви. Но Богъ допуская зло и нравственное и физическое можетъ всегда преодолѣть его и сдѣлать его послушнымъ орудіемъ своихъ цѣлей. Таково значеніе чуда съ жезломъ превращеннымъ въ змѣя и опять изъ змѣя въ жезлъ Змѣй есть символъ самовозбуждающейся природной жизни, ищущей въ себѣ самой своего средоточія и слѣдовательно направленной противъ Бога; другими словами змѣй есть символъ природы возбуждаемой и движимой злымъ духомъ самоутвержденія. Дерево же есть символъ природы матерьялизованной, нашедшей и принявшей свыше свою истинную форму, — природы успокоенной, уравновѣшенной и потому отказавшейся отъ произвольнаго движенія; отсюда деревянный посохъ или жезлъ означаетъ въ частности природную силу какъ орудіе высшей духовной власти. Змѣй есть демоническое начало природы въ своемъ *дѣйствіи*, дерево есть тоже начало въ *страдательномъ состояніи* (сравни крестное древо) ставшее носителемъ и орудіемъ высшего идеальнаго начала[1].

Если таково общее значеніе змѣя и дерева, то по отношенію къ особому призванію Моисея и къ судьбамъ еврейскаго народа ему ввѣряемаго эти символы должны были имѣть особое примѣненіе. Этотъ Еврейскій народъ въ лицѣ своихъ праот-

---

[1] Это символическое значеніе дерева и змѣя, ясно выраженное во многихъ миѳологическихъ представленіяхъ древняго міра бросаетъ нѣкоторый, — хотя весьма общій и неопредѣленный свѣтъ на тотъ первоначальный фактъ грѣхопаденія, который связанъ съ деревомъ и змѣемъ. О недостаточности такого общаго объясненія для того единственнаго въ своемъ родѣ событія мы выше говорили.

*

цевъ, Авраама, Исаака и Іакова былъ живымъ. но послушнымъ посохомъ въ рукѣ Господней, но потомъ, брошенный на землю — землю Египетскую, онъ сталъ зміемъ — природное начало получило въ немъ свободу и собственную жизнь, уклонившуюся отъ путей Божіихъ и чуждую истинѣ Божіей. Цѣлыхъ четыреста лѣтъ, проведенныхъ въ Египтѣ Еврейскій народъ не зналъ истиннаго Бога[1]: лишь смутное воспоминаніе о Богѣ отцевъ хранилось въ народной памяти — этотъ Богъ отцевъ былъ только богомъ *прошедшаго,* они не знали его какъ Сущаго и не уповали на Него какъ на того который *будетъ,* — это истинное имя Его было ими забыто — настоящимъ же предметомъ ихъ почитанія и поклоненія были природные зооморфическіе боги египетскіе[2] — и между ними одинъ изъ главныхъ — змѣеобразный богъ Кнефъ или Хнубисъ, названный греками добрымъ демономъ (αγαϑοδαιμων). Въ этомъ своемъ языческомъ состояніи — обоготворенія животно-демонической природы — самъ еврейскій народъ былъ символически тѣмъ змѣемъ, отъ котораго убѣжалъ Моисей. Но этотъ демоническій змѣй долженъ былъ сдѣлаться въ рукѣ Моисея жезломъ Божіимъ (матэ гаэлогим, какъ его называетъ священный повѣствователь — Исх. IV, 20). Натуральная *жизнь* еврейскаго народа должна принять черезъ Моисея свою высшую идеальную форму, должна опредѣлиться теократически, стать орудіемъ божественнаго дѣйствія. Вотъ змѣй превращенный не въ простой посохъ, а въ чудотворный жезлъ Бежій — матэ га-элогим (Исх. IV, 20). — „И жезлъ сей возьми въ руку твою, дабы дѣлать имъ знаменія". (Исх. IV, 17)

На томъ же символическомъ языкѣ хвостъ у животнаго (какъ у человѣка — стегно и также пята) означаетъ низшую, матерьяльную область жизни; а потому быть схваченнымъ за хвостъ значитъ быть пораженнымъ матерьяльными бѣдствіями и страданіями. Жестокое матерьяльное угнетеніе Израильтянъ Египтянами есть первый шагъ къ ихъ теократическому обращенію При нравственномъ отчужденіи отъ божественнаго начала истинной жизни, оно можетъ сперва от-

[1] Это явствуетъ не только изъ приведенныхъ выше текстовъ, но также между прочимъ и изъ словъ Фараона, который ничего не слыхалъ о Богѣ Евреевъ, что было бы невозможно, еслибы Еврей покленялись въ Египтѣ своему Богу (См. Исходъ V, 1—4).

[2] Служеніе Евреевъ въ Египтѣ тамошнимъ богамъ засвидѣтельствовано прямо въ Св. Писаніи, (между прочимъ Іис. Нав. XXIV, 14).

крыться лишъ *физическимъ ударомъ* (припомнимъ позднѣйшаго типичнаго Израильтянина Савла на дорогѣ въ Дамаскъ). Если память о Богѣ отцевъ вышла изъ головы вонъ у Еврейскаго народа, то лишь, „схваченный за хвостъ" египетскимъ насиліемъ онъ обратился къ своему Спасителю. И впослѣдствіи во время странствія въ пустынѣ каждый разъ какъ зміиная натура пробуждалась въ Израилѣ, Моисей простиралъ руку и хваталъ этого змія за хвостъ — поражалъ народъ свой съ той стороны куда этотъ народъ беззаконно переносилъ центръ своего бытія, — именно со стороны чувственной жизни — поражалъ его огнемъ, мечемъ и заразой, — чтобы явное ничтожество этой самовозбудившейся чувственной жизни очевидно доказало жестоковыйному народу силу и необходимость высшаго духовнаго начала. И послѣ Моисея постоянно тоже самое дѣлалъ Ангелъ Господень во всей исторіи Еврейства, такъ что этотъ змѣй схваченный за хвостъ остался вѣковѣчнымъ символомъ для судебъ Израиля.

Но возбужденіе животно-демонической природы въ человѣкѣ и укрощеніе ея физическими бѣдствіями и страданіями имѣетъ положительный смыслъ и цѣль потому, что безмѣрное движеніе этой незаконно-одуховотворившейся природы, сперва силою остановленное и введенное въ законные предѣлы, потомъ уже не одною силою въ нихъ удерживается, но послѣ того какъ оно усмирилось и улеглось – тѣмъ самымъ переходитъ въ матерію или въ субстратъ (подлежащее) высшей духовной *формы*, которая и превращаетъ подчиненную ей, идеально-опредѣленную природу въ орудіе божьяго дѣйствія. И простеръ *руку* свою и осилилъ его, и сталъ (змѣй) жезломъ въ сжатой *длани* его — вайишлах *ядо* вайахазэк бо вайги лематэ *бекапо*. — Обыкновенно въ переводахъ это послѣднее выраженіе или вовсе пропускается или передается тѣмъ же словомъ рука, χειρ, manus, Hand; но не даромъ въ еврейскомъ употреблено здѣсь два слова: *яд* и *каф*. Первое слово означаетъ руку вообще, включая и верхнюю мускулистую ея часть (brachium, Arm), а второе означетъ *только* кисть руки, или длань. Въ смыслѣ brachium рука *(яд)* есть символъ поражающей силы — орудіе вещественнаго, физически-ощущимаго дѣйствія, во второмъ же смыслѣ рука или длань — *каф)* есть символъ образовательной идеи или совершающей формы — орудіе духовнаго, умопостигаемаго дѣйствія (отсюда руко-

положеніе) Итакъ зміиная природа въ народѣ Израильскомъ осиленная внѣшними ударами принимаетъ черезъ Моисея идеальную форму, подчиняетъ свою жизнь высшему закону и въ этой формѣ, подъ этимъ закономъ въ сжатой длани Моисеевой становится жезломъ Божіимъ — живымъ орудіемъ теократіи.

Но что и это еще не есть собственная цѣль дѣла Божія видимъ мы изъ двухъ дальнѣйшихъ чудесъ. Моисей по волѣ Божіей кладетъ свою руку за пазуху. Законная форма еврейской національной жизни скрывается, перестаетъ существоватъ видимымъ образомъ, — что̀ случилось при первомъ раззореніи храма и Іерусалима и вавилонскомъ плѣненіи. Затѣмъ онъ вынимаетъ руку свою изъ за пазухи — законная форма Юдаизма опять появляется — съ возвращеніемъ изъ плѣна и построеніемъ втораго храма. — Но эта вновь появившаяся рука Моисеева покрыта проказою (болѣзнь состоящая въ проступленіи, *проказываніи* наружу испорченныхъ внутреннихъ соковъ), — глубокіе нравственные недуги возстановленной національности проявляются, проказываются въ томъ омертвѣломъ формализмѣ, въ силу котораго легальные вожди еврейскаго народа для мнимаго исполненія стараго закона казнили истинное начало новой жизни. Послѣ прокаженнаго судилища Ханы и Каіафы рука Моисея снова скрывается — раззореніе втораго храма и окончательное прекращеніе законнаго культа. Послѣ этого рука Моисея снова появляется уже совершенно здоровая — въ благодатно-законныхъ *формахъ* христіанской теократіи. Но хотя эти формы служатъ чистымъ выраженіемъ божественной истины, — одного присутствія этой истины въ мірѣ еще недостаточно. И вотъ дается третье знаменіе. „Возьми изъ водъ источника и вылей на сушу (гайабаша, singularis); и будутъ воды, что возьмешь изъ источника — и будутъ онѣ кровью въ сухой землѣ. (байабашэт, pluralis) (Исх. IV, 9). Вода есть истина[1], источникъ — божественное откровеніе, суша — земная природа человѣка, жаждущая небесной истины; кровь есть жизнь и любовь. Итакъ чистая вода истины изъ источника божественнаго Откровенія должна пролиться на сухую землю и напитать ее — должна проникнуть земную при-

---

[1] Вода вообще есть символъ реальнаго, вещественнаго бытія; вода же въ источникѣ значитъ реальность въ своемъ абсолютномъ началѣ, — т.-е. истина

роду человѣчества, чтобы дать ей, во всѣхъ ея частяхъ и областяхъ (pluralis еврейскаго текста) полноту новой благодатной жизни.

VI

Несмотря на зміиный матерьялизмъ своей природы, несмотря на прокаженный формализмъ своего ума, народъ Еврейскій все таки остается избраннымъ народомъ Божіимъ, народомъ богочеловѣческаго воплощенія. Ибо въ глубинѣ души своей, лучшею частью своего существа этотъ народъ сильнѣе и полнѣе всѣхъ другихъ хочетъ того самаго, что составляетъ и окончательную цѣль дѣла Божія на землѣ, — а именно совершенной матерьялизаціи, полнѣйшаго воплощенія божественной идеи, ея ощутительнаго оправданія на дѣлѣ, — чтобы вода изъ источника пролилась на сушу, проникла бы ее до конца и стала бы въ ней живою кровью.

Мы видѣли (въ предъидущей книгѣ), что личный теократическій союзъ Бога съ праотцами Еврейскими былъ обусловленъ (съ человѣческой стороны) извѣстными свойствами въ характерѣ этихъ праотцевъ — свойствами, которыя мы назвали *теократическими добродѣтелями.* Нѣчто подобное должны мы предположить и относительно національной теократіи Евреевъ тѣмъ болѣе, что этотъ народъ есть лишь разросшееся сѣмя Авраама и Израиля. Такъ какъ національный характеръ Еврейства представляеть явленіе гораздо болѣе сложное и многостороннее, нежели индивидуальный типъ того или другого праотца, то намъ придется въ нижеслѣдующей характеристикѣ еврейскаго генія ограничиться лишь немногими чертами, которыя наиболѣе существенны для вопроса о теократическомъ призваніи этой націи, другими словами для вопроса: почему богочеловѣческое средоточіе вселенской теократіи открылось именно въ этомъ народѣ, или *почему Христосъ былъ Евреемъ?*

Поскольку назначеніе исходитъ отъ Бога, оно есть дѣло безусловной свободы. Но свободу Божественную не должно мыслить на подобіе человѣческаго произвола или пристрастія; истинная свобода не исключаетъ разума, а по разуму такое назначеніе или избраніе, будучи *отношеніемъ* Бога къ извѣстному предмету, соотвѣтствуетъ не только свойству избирающаго, но и качеству избираемаго. Въ національномъ характерѣ евреевъ должны заключаться *условія* для ихъ избранія. Этотъ хара-

ктеръ въ теченіе четырехъ тысячъ лѣтъ успѣлъ достаточно опредѣлиться и нетрудно найти и указатъ его отдѣльныя черты. Но этого недостаточно: нужно еще понять ихъ совокупность и взаимную связь. Никто не станетъ отрицать, что національный характеръ евреевъ обладаетъ цѣльностію и внутреннимъ единствомъ. Между тѣмъ мы находимъ въ немъ три главныя особенности, которыя повидимому не только не согласуются, но и прямо противоположны между собою.

Евреи прежде всего отличаются глубокой религіозностію, преданностію Богу своему до полнаго самопожертвованія. Это народъ закона и пророковъ, мучениковъ и апостоловъ, „иже нѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду, получиша обѣтованія“ (посл. къ евр. XI, 33).

Вовторыхъ евреи отличаются крайнимъ развитіемъ самочувствія, самосознанія и самодѣятельности. Какъ весь Израиль, такъ и каждая семья въ немъ и каждый членъ этой семьи до глубины души и до мозга костей проникнуты чувствомъ и сознаніемъ своего національнаго, семейнаго и личнаго *Я* и стремятся всячески на дѣлѣ проявить это самочувствіе и самосознаніе, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля.

Наконецъ третья отличительная черта евреевъ — ихъ крайній матеріализмъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова). Чувственный характеръ еврейскаго *міровоззрѣнія* выразился довольно ясно въ составѣ и строеніи ихъ рѣчи. Что касается до житейскаго матеріализма евреевъ, т.-е. преобладанія утилитарныхъ соображеній въ ихъ дѣятельности отъ египетскихъ сосудовъ и до биржъ современной Европы, объ этомъ кажется нѣтъ надобности распространяться.

Такимъ образомъ характеръ этого удивительнаго народа обнаруживаетъ одинаково и силу Божественнаго начала въ религіи Израиля и силу человѣческаго самоутвержденія въ національной, семейной и личной жизни евреевъ и наконецъ силу матеріальнаго элемента, окрашивающаго собою всѣ ихъ мысли и дѣла. Но какимъ же способомъ въ одной живой индивидуальности совмѣщаются эти противоборствующія между собою стихіи? Что связываетъ религіозную идею Израиля съ человѣческой самодѣятельностію іудейства и съ жидовскимъ матеріализмомъ? Повидимому всецѣлая преданность единому Богу должна упразднять или по крайней мѣрѣ ослаблять и энергію

человѣческаго *Я* и привязанность къ матеріальнымъ благамъ Такъ мы видимъ, напр. въ индійскомъ браманизмѣ преобладающее чувство божественнаго единства приводило религіозныхъ людей къ совершенному отрицанію и человѣческой индивидуальности и матеріальной природы. Въ свою очередь преобладающее развитіе человѣческаго начала — гуманизмъ въ той или другой формѣ долженъ казалось бы съ одной стороны вытѣснять сверхчеловѣческую власть религіи, съ другой стороны поднимать человѣческій духъ выше грубаго матеріализма, какъ мы это и видимъ у лучшихъ представителей древней Греціи и Рима, а также и въ новой Европѣ.

Столь же яснымъ представляется и то, что господство матеріализма во взглядахъ и стремленіяхъ несовмѣстимо ни съ религіозными, ни съ гуманитарными идеалами. Однако въ іудействѣ все это уживается вмѣстѣ, нисколько не нарушая цѣльности народнаго характера. Чтобы найти ключъ къ разрѣшенію этой загадки, не нужно останавливаться на отвлеченныхъ понятіяхъ о религіи *вообще*, объ идеализмѣ и матеріализмѣ *вообще*, а нужно внимательнѣе разсмотрѣть особенности *іудейской* религіи, *іудейскаго* гуманизма и іудейскаго матеріализма.

Вѣруя въ единство Бога, еврей никогда не полагалъ религіозной задачи человѣка въ томъ, чтобы слиться въ Божествомъ, исчезнуть въ Его всеединствѣ. Да онъ и не признавалъ въ Богѣ такого отрицательнаго и отвлеченнаго всеединства или безразличія. Несмотря на нѣкоторыя мистическія представленія позднѣйшихъ каббалистовъ, несмотря на пантеистическую философію еврея Спинозы, вообще говоря іудейство всегда видѣло въ Богѣ не безконечную пустоту всеобщаго субстрата а безконечную полноту существа, имѣющаго жизнь въ себѣ и дающаго жизнь другому. Свободный отъ всякихъ внѣшнихъ ограниченій и опредѣленій, но не расплываясь въ общемъ безразличіи, сущій Богъ Самъ себя опредѣляетъ и является какъ совершенная личность или абсолютное *Я*. Согласно съ этимъ и религія должна быть не уничтоженіемъ человѣка въ универсальномъ божествѣ, а личнымъ взаимодѣйствіемъ между божескимъ и человѣческимъ *Я*. Именно потому, что еврейскій народъ несмотря на всѣ свои отступничества, былъ способенъ къ *такому* пониманію Бога и религіи, онъ и могъ стать избраннымъ народомъ Божіимъ.

Сущій Богъ сдѣлалъ Израиля народомъ Своимъ потому, что и Израиль сдѣлалъ Сущаго Богомъ своимъ. Мы говоримъ здѣсь о еврейской націи въ ея истинныхъ представителяхъ, — о сѣмени Авраамовомъ. Праотецъ Авраамъ, живя среди язычниковъ и еще не получивъ прямаго откровенія истиннаго Бога, не удовлетворялся и тяготился культомъ мнимыхъ боговъ столь привлекательнымъ для всѣхъ народовъ. Служеніе стихійнымъ и демоническимъ силамъ природы было противно еврейской душѣ. Родонаьальникъ Израиля не могъ вѣрить въ то, что ниже человѣка, онъ искалъ личнаго и нравственнаго Бога, въ котораго человѣку не унизительно вѣрить, и этотъ Богъ явился и призвалъ его и далъ обѣтованія его роду. „Вѣрою, зовомъ Авраамъ послуша изыти на мѣсто, еже хотяше пріяти въ наслѣдіе и изыде не вѣдый камо грядетъ“ (Посл. къ Евр. XI, 8). То же самое, что вывело Авраама изъ земли Халдейской, вывело и Моисея изъ Египта. Не смотря на всѣ соблазны египетской теософіи и теургіи, „вѣрою Моисей великъ бывъ, отвержеся нарицатися сынъ дщери Фараоновы и вѣрою остави Египетъ, не убоявся ярости царевы (ibid. 24, 27).

Отдѣлившись отъ язычества и поднявшись своей вѣрою више халдейской магіи и египетской мудрости, родоначальники и вожди евреевъ стали достойны Божественнаго избранія. Богъ избралъ ихъ, открылся имъ, заключилъ съ ними союзъ. Союзный договоръ или завѣтъ Бога съ Израилемъ составляетъ средоточіе еврейской религіи. Явленіе единственное во всемірной исторіи, ибо ни у какого другаго народа религія не принимала этой формы союза или завѣта между Богомъ и человѣкомъ, какъ двумя существами, хотя и не равносильными, но *нравственно однородными.*

Это высокое понятіе о человѣкѣ нисколько не нарушаетъ величія Божія, а напротивъ даетъ ему обнаружиться во всей силѣ Въ самостоятельномъ нравственномъ существѣ человѣка Богъ находитъ Себѣ достойный предметъ дѣйствія, иначе Ему *не на что* было бы воздѣйствовать. Еслибы человѣкъ не былъ свободной личностью, какъ возможно было бы Богу проявить въ мірѣ Свое *личное* существо? Насколько самосущій и самоопредѣляющійся Богъ, царящій надъ міромъ, превосходитъ безличную сущность міровыхъ явленій, настолько священная религія іудеевъ выше всѣхъ натуралистическихъ и пантеистическихъ религій древняго міра. Въ этихъ религіяхъ ни Богъ

ни человѣкъ не сохраняли своей самостоятельности: человѣкъ былъ здѣсь рабомъ невѣдомыхъ и чуждыхъ законовъ, а Божество въ концѣ концовъ (въ художественной миѳологіи грековъ) являлось игралищемъ человѣческой фантазіи. Въ іудейской религіи напротивъ съ самаго начала одинаково сохраняются обѣ стороны — и божеская и человѣческая. Наша религія начинается *личнымъ отношеніемъ* между Богомъ и человѣкомъ въ древнемъ завѣтѣ Авраама и Моисея и утверждается тѣснѣйшимъ *личнымъ соединеніемъ* Бога и человѣка въ новомъ завѣтѣ Іисуса Христа, въ которомъ обѣ природы пребываютъ нераздѣльно, но и несліянно. Эти два завѣта не суть двѣ различныя религіи. а только двѣ ступени одной и той же *богочеловѣческой религіи*, или говоря языкомъ германской школы, два момента одного и того же богочеловѣческаго процесса. Эта единая истинная богочеловѣческая, еврейско-христіанская религія идетъ прямымъ и царскимъ путемъ посреди двухъ крайнихъ заблужденій язычества, въ которомъ то человѣкъ поглощается Божествомъ (въ Индіи), то само Божество превращается въ тѣнь человѣка (въ Греціи и Римѣ).

Истинный Богъ, избравшій Израиля и избранный имъ, есть Богъ сильный, Богъ самосущій, Богъ святой. Сильный Богъ избираетъ себѣ сильнаго человѣка, который бы могъ бороться съ Нимъ; самосущій Богъ открывается только самосознательной личности; Богъ святой соединяется только съ человѣкомъ, ищущимъ святости и способнымъ къ *дѣятельному* нравственному подвигу. Немощь человѣческая ищетъ силы Божіей, но это есть немощь сильнаго человѣка: человѣкъ отъ природы слабый не способенъ и къ сильной религіозности. Точно также человѣкъ безличный, безхарактерный и съ мало развитымъ самосознаніемъ не можетъ понять какъ должно истину *самосущаго* бытія Божія. Наконецъ человѣкъ, у котораго парализована свобода нравственнаго самоопредѣленія, который неспособенъ *начинать дѣйствіе* изъ себя, неспособенъ совершить подвигъ, добиться святости — для такого человѣка святость Божія всегда останется чѣмъ-то — внѣшнимъ и чуждымъ — онъ никогда не будетъ „другом Божіемъ". Ясно отсюда что та истинная религія, которую мы находимъ у народа израильскаго, не исключаетъ, а напротивъ требуетъ развитія свободной человѣческой личности, ея самочувствія, самосознанія и самодѣятельности. Израиль былъ великъ вѣрою, но для великой

вѣры нужно имѣть въ себѣ великія духовныя силы. Съ своей стороны энергія свободнаго человѣческаго начала всего лучше проявляется именно въ вѣрѣ. Весьма распространенъ предразсудокъ, будто вѣра подавляетъ свободу человѣческаго духа, а положительное знаніе расширяетъ эту свободу. Но по существу дѣла выходитъ наоборотъ. Въ вѣрѣ человѣческій духъ переступаетъ за предѣлы данной, наличной дѣйствительности, утверждаетъ существованіе такихъ предметовъ, тоторые *не вынуждаютъ* у него признанія, — онъ свободно признаетъ ихъ. Вѣра есть *подвигъ духа,* обличающаго вещи невидимыя. Вѣрующій духъ не выжидаетъ пассивно воздѣйствій внѣшняго предмета, а смѣло идетъ имъ навстрѣчу, онъ не слѣдуетъ рабски за явленіями, а предваряетъ ихъ, — онъ свободенъ и самодѣятеленъ. Какъ свободный подвигъ духа, вѣра имѣетъ нравственное достоинство и заслугу: блаженны невидѣвшіе и вѣровавшіе. Въ эмпирическомъ познаніи напротивъ нашъ духъ, подчиняясь внѣшному факту страдателенъ и несвободенъ: здѣсь нѣтъ ни подвига, ни нравственной заслуги. Разумѣется эта противоположность вѣры и познанія не безусловна. Ибо вѣрующій всегда такъ или иначе познаетъ предметъ своей вѣры, а съ другой стороны положительное знаніе всегда принимаетъ на вѣру нѣчто такое, что не можетъ быть эмпирически доказано, а именно — объективную реальность физическаго міра, постоянство и всеобщность законовъ природы, нелживость нашихъ познавательныхъ средствъ и т. п. Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что преобладающей чертой въ области вѣры является активность и свобода нашего духа, а въ области эмпирическаго познанія — пассивность и зависимость. Чтобы признать и познать данный извнѣ фактъ, не требуется самостоятельности и энергіи человѣческаго духа: она нужна, чтобы вѣрить въ то, что еще не перешло въ видимый фактъ. Явное и настоящее само *настаиваетъ* на своемъ признаніи, сила же духа въ томъ, чтобы предугадать грядущее, признать и объявить тайное и сокровенное. Вотъ почему высшая энергія человѣческаго духа проявляется въ пророкахъ израилевыхъ не вопреки ихъ религіозной вѣрѣ, а именно въ силу этой вѣры.

Это соединеніе глубочайшей вѣры съ Бога въ высочайшимъ напряженіемъ человѣческой энергіи сохранилось и въ позднѣйшемъ іудействѣ. Какъ рѣзко напримѣръ оно выражается въ заключительной пасхальной пѣсни о пришествіи Мессіи: „Боже

всемогущій, нынѣ близко и скоро храмъ Твой создай, скоро, въ дни наши какъ можно ближе, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ близко храмъ Твой создай! Милосердый Боже, великій Боже, кроткій Боже, всевышній Воже, благій Боже, сладчайшій Боже, безмѣрный Боже, Боже израилевъ, въ близкое время храмъ Твой создай, скоро, скоро, въ дни наши, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ скоро храмъ Твой создай! Могущественный Боже, живый Боже, крѣпкій Боже, славный Боже, милостивыи Боже, вѣчный Боже, страшный Боже, превосходный Боже, царствующій Боже, богатый Боже, великолѣпный Боже, вѣрный Боже, нынѣ немедля храмъ Твой возставь, скоро, скоро, въ дни наши, немедля, скоро, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ скоро храмъ Твой создай!

Въ этой характерной молитвѣ кромѣ искренней вѣры въ Бога израилева и настойчивости человѣческой воли обращенной къ Нему замѣчается еще одна важная особенность: молящіеся не хотятъ, чтобы ихъ Богъ оставался въ сверхъ-мірной области: видя въ немъ идеаалъ всякаго совершенства, они непремѣнно требуютъ, чтобы этотъ идеалъ воплотился на землѣ, чтобы Божество дало себѣ внѣшнее видимое выраженіе, *создало бы Себѣ храмъ,* вещественную обитель Своей силы и славы, — и притомъ чтобы этотъ храмъ былъ созданъ *теперь же, какъ можно скорѣе.* Въ этомъ нетерпѣливомъ стремленіи воплотить божественное на землѣ мы найдемъ руководящую нить для понимавія еврейскаго матеріализма, а также и для объясненія настоящаго положенія израильскаго народа.

Говоря о матеріализмѣ слѣдуетъ различать троякаго рода матеріализмъ: практическій, научно-философскій и религіозный. Перваго рода матеріализмъ прямо зависитъ отъ господства у данныхъ лицъ низшей стороны человѣческой природы, отъ преобладанія животныхъ побужденій надъ разумомъ, чувственныхъ интересовъ надъ духовными. Чтобы оправдать въ себѣ такое преобладаніе низшей природы, практическій матеріалистъ начинаетъ отрицать самое существованіе всего того, что не вмѣщается въ эту низшую природу, чего нельзя видѣть или осязать, взвѣсить или измѣрить. Возводя это отрицаніе въ общій принципъ, практическій матеріализмъ переходитъ въ теоретическій или научно-философскій. Сей послѣдній путемъ разсудочнаго анализа сводитъ все существующее къ элемен-

тарнымъ фактамъ матеріальной природы, систематически отрицая всѣ истины божественнаго и духовнаго порядка. Какъ практическій матеріализмъ всегда существовалъ вездѣ, гдѣ были нравственно-грубые люди, такъ и теоретическій матеріализмъ проходитъ черезъ всю исторію философіи, принимая различныя видоизмѣненія, соединяясь обыкновенно съ теоріей атомовъ въ своей метафизикѣ, съ сенсуализмомъ въ своей теоріи познанія, а для этики своей пользуясь ученіемъ объ удовольствіи какъ высшей цѣли (идонизмъ) съ одной стороны, а съ другой стороны опираясь на детерминизмъ, т.-е. на ученіе о несвободномъ характерѣ всѣхъ нашихъ дѣйствій.

Оба эти вида матеріализма не составляютъ особенной принадлежности іудейства. Практическій матеріализмъ въ своей чистой формѣ встрѣчается между настоящими евреями никакъ не чаще нежели между лицами другихъ народностей. Точно также и научно-философскій матеріализмъ выросъ не на семитической почвѣ, а на почвѣ греко-римскаго и потомъ романо-германскаго образованія; лишь сквозь среду этого образованія могутъ евреи усвоить себѣ матеріалистическую философію, совершенно чуждую ихъ собственному національному духу. За то этому національному духу издревле былъ свойственъ третій, особый видъ матеріализма, который радикально отличается отъ двухъ первыхъ и который я для краткости обозначаю невполнѣ точнымъ названіемъ матеріализма *религіознаго.*

Евреи, вѣрные своей религіи, вполнѣ признавая духовность Божества и божественность человѣческаго духа, не имѣли и не хотѣли *отдѣлять* эти высшія начала отъ ихъ матеріальнаго выраженія, отъ ихъ тѣлесной формы и оболочки, отъ ихъ крайняго и конечнаго осуществленія. Для всякой идеи и всякаго идеала еврей требуетъ видимего и осязательнаго воплощенія и явно полезныхъ и благотворныхъ результатовъ; еврей не хочетъ признавать такого идеала, который не въ силахъ покорить себѣ дѣйствительность и въ ней воплотиться; еврей способенъ и готовъ признать самую высочайшую духовную истину, но только съ тѣмъ, чтобы видѣть и ощущать ея реальное дѣйствіе. Онъ вѣритъ въ невидимое (ибо всякая вѣра есть вѣра въ невидимое), но хочетъ, чтобы это невидимое стало видимымъ и проявляло бы свою силу; онъ вѣритъ въ духъ, но только въ такой, который проникаетъ все матеріальное, ко-

торый пользуется матеріей какъ своей оболочкой и своимъ орудіемъ.

Не отдѣляя духъ отъ его матеріальнаго выраженія, еврейская мысль тѣмъ самымъ не отдѣляла и матерію отъ ея духовнаго и божественнаго начала; она не признавала матерію саму по себѣ, не придавала значенія вещественному бытію *какъ такому*. Евреи не были служителями и поклонниками матеріи. Съ другой стороны, будучи далеки отъ отвлеченнаго спиритуализма, евреи не могли относиться къ матеріи съ равнодушіемъ и отчужденіемъ и еще менѣе съ тою враждою, которую питалъ къ ней восточный дуализмъ. Они видѣли въ метеріальной природѣ не дьявола и не Божество, а лишь *недостроенную обитель богочеловѣческаго духа*. Между тѣмъ какъ практическій матеріалистъ подчиняется вещественному факту какъ закону, между тѣмъ какъ дуалистъ отвращается отъ матеріи какъ отъ зла, — религіозный матеріализмъ евреевъ заставлялъ ихъ обращать величайшее вниманіе на матеріальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы въ ней и чрэзъ нее служить Вышнему Богу. Они должны были отдѣлять въ ней чистое отъ нечистаго, святое отъ порочнаго, чтобы сдѣлать ее достойнымъ храмомъ Высшаго существа. Идея *святой тѣлесности* и заботы объ осуществленіи этой идеи занимаютъ въ жизни Израиля несравненно болѣе важное мѣсто, нежели у какого-либо другаго народа. Сюда принадлежитъ значительная часть законодательства Моисеева о различеніи чистаго и нечистаго и о правилахъ очищенія. Можно сказать, что вся религіозная исторія евреевъ была направлена къ тому, чтобы приготовить Богу израилеву не только святыя души, но и святыя тѣла.

Если теперь мы сопоставимъ стремленіе іудеевъ къ матеріализаціи божественнаго начала съ ихъ заботами объ очищеніи и освященіи нашей тѣлесной природы, то легко поймемъ, почему именно іудейство представляло для воплощенія Божественнаго Слова наиболѣе соотвѣтственную матеріальную среду. Ибо и разумъ и благочестіе требуютъ признать, что для вочеловѣченія Божества кромѣ святой и дѣвственной души должна была также послужить святая и чистая тѣлесность.

Ясно теперь, что этотъ священный матеріализмъ евреевъ нисколько не противорѣчитъ, а напротивъ служитъ прямымъ дополненіемъ двумъ первымъ качествамъ этого народа — его

сильной религiозности и энергiи человѣческаго самосознанiя и самодѣятельности. Вѣрующiй израильтянинъ хочетъ, чтобы предметъ его вѣры обладалъ всей полнотою дѣйствительностии, осуществлялся до конца; съ своей стороны и энергiя или активность человѣческаго духа не можетъ довольствоваться отвлеченнымъ содержанiемъ идей и идеаловъ, — она требуетъ ихъ реальнаго воплощенiя, требуетъ, чтобы духовное начало до конца овладѣвало матерiальною дѣйствительностiю, а это предполагаетъ въ самой матерiи способность къ такому одухотворенiю, — предполагаетъ *духовную и святую тѣлесность.* Религiозный матерiализмъ евреевъ происходитъ не отъ невѣрiя, а отъ избытка вѣры, жаждущей своего исполненiя, не отъ слабости человѣческаго духа, а отъ его силы и энергiи, не боящейся оскверниться матерiей, а очищающей ее и пользующейся ею для своихъ цѣлей.

Такимъ образомъ три главныя качества еврейскаго народа въ своемъ совокупномъ дѣйствiи прямо соотвѣтствовали высокому назначенiю этого народа и способствовали совершенiю въ немъ дѣла Божiя. Крѣпко вѣруя въ Сущаго Бога, Израиль привлекъ къ себѣ богоявленiя и откровенiя; вѣруя также и въ себя Израиль могъ вступить въ *личное* отношенiе къ Ягвѣ, стать съ Нимъ лицомъ къ лицу, заключить съ Нимъ договоръ, служить ему не какъ пассивное орудiе, а какъ дѣятельный союзникъ; наконецъ, въ силу той же дѣятельной вѣры стремясь къ конечной реализацiи своего духовнаго начала, чрезъ очищенiе матерiальной природы Израиль приготовилъ среди себя чистую и святую обитель для воплощенiя Бога-Слова.

Вотъ почему еврейство есть избранный народъ Божiй, вотъ почему Христосъ родился въ Iудеѣ.

VII

Указанныя выше положительныя качества еврейскаго народнаго характера по самому существу своему таковы, что не отнимаютъ у этаго народа свободы нравственнаго самоопредѣленiя и не предохраняютъ его отъ нарушенiя союза съ Богомъ. Этотъ союзъ, нарушенный дѣйствительно *грѣхомъ* отступничества, возстановляется *жертвою.* Первый актъ историческаго бытiя еврейскаго народа, первое проявленiе нацiональной теократiи есть жертва. Такъ приказалъ Ангелъ Го-

споденъ Моисею, такъ возвѣстилъ Моисей Фараону и такъ исполнили сыны Израилевы въ день выхода своего изъ Египта.

Въ индивидуальной теократіи, въ жизни праотцевъ жертвы служили лишь внѣшнимъ выраженіемъ или знакомъ для чувствъ благодарности и преданности Богу. Безъ сомнѣнія жертвоприношеніе Авраамомъ своего любимаго сына имѣетъ еще другой, болѣе величественный и мистическій смыслъ, но только *прообразовательно* для насъ, въ сознаніи же самого Авраама и эта жертва была лишь крайнимъ и полнымъ выраженіемъ его преданности волѣ Божіей. — Совершенно другое значеніе имѣютъ жертвы въ національной теократіи Евреевъ. Различіе это обусловливается главнымъ образомъ тѣмъ, что индивидуальная теократія праотцевъ имѣла своей исходной точкой (съ человѣческой стороны) подвигъ послушанія и вѣры, тогда какъ въ теократіи Моисеева законодательства исходною точкою служилъ грѣхъ отпаденія и невѣрія. Авраамъ отрекся отъ языческихъ преданій своихъ отцевъ и послушалъ голоса Божія, оставилъ родную землю, чтобы идти на чужбину. Еврейскій народъ въ Египтѣ отрекся отъ завѣта съ единымъ Богомъ, забылъ даже имя этого Бога и привязался къ богамъ чужимъ. Насколько духъ непослушанія, невѣрія и чувственности укоренился въ сынахъ Израилевыхъ — это видно изъ различныхъ приключеній во время странствованія ихъ въ пустынѣ[1], а также и въ послѣдующія эпохи ихъ исторіи до вавилонскаго плѣненія и далѣе. Поэтому если подвигъ послушанія и вѣры прямо соединилъ Авраама съ Богомъ (разумѣется лишь настолько, насколько это позволяла первичная ступень его духовнаго развитія и общія слѣдствія первороднаго грѣха, еще не омытаго богочеловѣческою кровью), то для народа Еврейскаго невозможно было такое прямое соединеніе: нужно было сначала *снять* ту преграду, которую онъ самъ воздвигъ между собой и Богомъ, нужно было если не упразднить, то по крайней мѣрѣ остановить дѣйствіе того новаго грѣха, того новаго отреченія отъ теократіи, которымъ Еврейскій народъ воспроизвелъ и повторилъ для себя общій первородный грѣхъ (состоявшій также, какъ мы знаемъ, въ отреченіи отъ теократіи) — какъ бы самостоятельно подтвердилъ это первобытное отступничество и въ извѣстномъ смыслѣ

[1] Постоянная тоска по яствамъ Египетскимъ, страхъ передъ народами населявшими Кенаанъ и т. д.

взялъ на себя грѣхъ и вину всего міра. Ибо ни одинъ народъ не былъ призванъ (ибо не былъ способенъ) къ особому личному *завѣту* (договору) съ Богомъ. Одинъ за всѣхъ Еврейскій народъ былъ и призванъ къ этому завѣту и одинъ за всѣхъ отступилъ отъ него. Итакъ прежде чѣмъ востановить съ сынами Израилевыми завѣтъ отцевъ ихъ необходимо было искупить грѣхъ ихъ. Они должны были выкупиться изъ духовнаго плѣна Египетскаго, чтобы вступить въ свободный договоръ съ Богомъ отцевъ ихъ

Итакъ не въ смыслѣ только временнаго начала, но и по внутреннему существу дѣла жертва составляетъ основу національной еврейской теократіи, и первый законъ Моисеева законодательства есть *законъ жертвы.*

Жертва покрываетъ грѣхъ[1] — вотъ основная мысль Моисеева религіознаго законодательства. Существенное значеніе этой мысли станетъ для насъ ясно если мы обратимъ вниманіе на то, что̀ составляетъ по преимуществу предметъ жертвы.

VIII

„И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: *Посвяти (кадэш) Мнѣ все первородное, разверзающее всякія ложесна* у сыновъ Израилевыхъ, у человѣка и у скота: Мнѣ оно". (Исх. XIII, 1, 2). „И такъ отберешь все разверзающее ложесна для Ягвэ и все первородное изъ скота, что будетъ у тебя мужескаго (пола) — для Ягвэ. И всякаго первенца осла будешь выкупать овцею, а если не выкупишь, то сломи ему шею; а всякаго первенца человѣка въ сынахъ твоихъ будешь выкупать. И будетъ, что спроситъ тебя нѣкогда сынъ твой, говоря: что это? И скажешь ему: сильною рукою вывелъ насъ Ягвэ изъ Мицраима. изъ дома рабства. И было, какъ Фараонъ упорно не отпускалъ насъ, то убилъ Ягвэ всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ отъ первенца человѣка и до первенца скота; по тому я заколаю въ жертву Ягвэ все мужеское, разверзающее ложесна, а всякаго первенца изъ сыновъ моихъ выкупаю". (ibid. 12—15). „Первенца изъ сыновъ твоихъ дашь Мнѣ. Такъ же будешь поступать съ тельцами твоими и съ мелкимъ ско-

---

[1] Замѣчательно коренное тождество славянскихъ словъ к р ы (кровь) и к р ы-ти (покрывать) и еврейскихъ словъ к о р в а н (коренъ к р в) знач. жертва и к а р а в (тоже к р в) знач. приближать и искупать (покупать). К р о в ъ к р о е т ъ г р ѣ х ъ и п о к у п а е т ъ с в о б о д у.

томъ твоимъ: семъ дней будетъ при матери своей, въ день осьмой дашь его Мнѣ. И люди святые (аншэй-кодэш) будете вы Мнѣ". (Исх. XXII, 28—30), „Ибо Мнѣ всякій первенецъ: въ день какъ убилъ Я всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ, посвятилъ Я (гик'дашти) Себѣ всякаго первенца въ Израилѣ отъ человѣка до скота: Мнѣ будутъ. Я Ягвэ". (Числа III. 13). (См. также Исх. XXXIV, 19, 20; Лев XXVII, 26—29; Числ. III, 40—51; VIII, 16—18; Второз. XXVI, 2, 10).

Первенецъ или первородное вообще есть *произведеніе непосредственно выражающее и воспроизводящее природу своего производителя*. Первородное есть то, что *продолжаетъ, закрѣпляетъ и увѣковѣчиваетъ* ту жизнь, изъ которой оно произошло. Натура человѣка (а чрезъ него и всего міра) выступивъ самопроизвольно изъ положительной связи съ Божествомъ подпала грѣху, и жизнь наша стала *жизнью грѣха*. Такая природа не достойна воспроизведенія, такая жизнь не должна продолжаться. Жизнь природы имѣетъ лишь въ божествѣ свою мѣру, свой предѣлъ, свою форму и идею. Отдѣлившись отъ божества эта жизнь становится безмѣрной и безсмысленной, беззаконной и безцѣльной. И чѣмъ далѣе идетъ естественное развитіе этой ненормальной въ своемъ отдѣленіи отъ Бога жизни, тѣмъ сильнѣе выражается и яснѣе обличается ея внутреннее зло. *Естественное развитіе* самыхъ *естественныхъ* чувствъ и страстей человѣческихъ, не сдержанное внутреннимъ предѣломъ чуткой къ Божьему голосу совѣсти и послушнаго ему разума, приводитъ къ явно безбожнымъ, безчеловѣчнымъ и противуестественнымъ дѣламъ злобы, безумія и разврата. Въ судьбѣ первобытныхъ людей мы видѣли какъ естественное въ своемъ началѣ чувство себялюбія и властолюбія (самоутвержденіе *духа)* приводитъ въ концѣ къ братоубійству; какъ стольже натуральное стремленіе половой любви (самоутвержденіе чувственной души) приводитъ къ несказанному растлѣнію; и какъ не менѣе естественный аффектъ самомнѣнія и тщеславія (самоутвержденіе ума) разрѣшается потерей общаго смысла, — всечеловѣческимъ *помѣшательствомъ*.

Если данное состояніе натуральной жизни есть состояніе грѣха, то простое непрерывное продолженіе такой жизни есть *путь грѣха*. Проводники въ чредѣ поколѣній этого грѣховнаго пути суть первенцы какъ непосредственные воспроизводители и продолжатели прежней жизни. Первенцы суть по преиму-

ществу *сыны грѣха* представители самоутверждающейся, отдѣленной отъ Бога природы, живое олицетвореніе ея беззаконія. Тварная природа имѣетъ *право существовать* лишь поскольку она сообразна съ божественнымъ закономъ добра, истины и красоты. Внѣ этого закона, отдѣлившись отъ *сущаго*, она теряетъ право на существованіе и если тѣмъ не менѣе настаиваетъ на своемъ существованіи и непрерывно воспроизводитъ его, то этимъ она настаиваетъ лишь на своемъ беззаконіи и въ концѣ концевъ неправда существованія обличается невозможностью существовать — неизбѣжною гибелью.

Такъ какъ непрерывность этаго пути грѣха и гибели осуществляется первенцами, то для возвращенія съ этаго пути, для возстановленія нарушенной связи съ Богомъ, необходимо превратить сыновъ грѣха въ сыновъ Божіихъ, — нужно отдать первенцевъ Богу, посвятить ихъ Ему, пожертвовать ими Отдавая Богу *своихъ* первенцевъ, — то, въ чемъ по преимуществу выражается и воспроизводится его собственное отдѣльное отъ Бога бытіе, — тварное существо на дѣлѣ признаетъ и показываетъ, что оно само и все ему принадлежащее возвращается подъ власть Божію. Тѣмъ самымъ оно возвращаетъ себѣ, покупаетъ право на существованіе.

Принесеніе Богу первенцевъ составляло со стороны приносящаго нравственный актъ подчиненія высшему порядку. Но грѣхъ тварной природы отдѣлившейся отъ Творца не ограничивался актомъ индивидуальной воли: его начала скрывались въ метафизической сущности первобытнаго человѣка (какъ всеединаго, заключающаго въ себѣ всѣхъ людей), а послѣдствія грѣха выражались въ физическихъ явленіяхъ страданія и смерти. И та метафизическая основа грѣха, и эти его физическія послѣдствія не принадлежатъ никакому индивидуальнному существу, а властвуютъ одинаково надо всѣми. Поэтому нравственный актъ жертвующаго не можетъ самъ по себѣ произвести *реальнаго* измѣненія въ общемъ грѣховномъ теченіи природы, а слѣдовательно и въ судьбахъ самого жертвующаго, поскольку онъ подчиненъ этому общему порядку. Точно также и жертвуемые первенцы не могутъ составлять дѣйствительнаго искупленія за грѣхи міра, ибо они сами какъ индивидуальныя существа суть послѣдствія грѣха и жертва смерти, — уже и безъ того подлежатъ гнѣву Божію — суть чада гнѣва Хотя первенцы воспроизводя фактически данную природу своихъ

производителей суть для нихъ свои и собственные въ этомъ смыслѣ, но на самомъ дѣлѣ и тѣ и другіе суть нераздѣльная собственность того, въ чьей власти они находятся, того кто царствуетъ въ этомъ мірѣ чрезъ грѣхъ и смерть. Какъ рабъ не можетъ выкупиться собственными средствами, такъ какъ все ему принадлежащее есть и безъ того уже собственность его господина и онъ не можетъ ничего дѣйствительно *своего* дать ему; такъ точно и впадшая въ рабство грѣху тварная природа не можетъ въ лицѣ своихъ индивидуальныхъ представителей ничѣмъ реально выкупиться на свободу, ибо вся ея реальность уже находится во власти грѣха и смерти.

Изъ этаго положенія не было бы никакого исхода, еслибы первородный грѣхъ имѣлъ тотъ характеръ *безусловнаго* зла, который ему приписывали и приписываютъ нѣкоторые еретики. Но на самомъ дѣлѣ первобытное существо всечеловѣчества, отступивши отъ теократическаго пути и породивши актомъ первороднаго грѣха весь нашъ міръ зла и страданія, не потеряло однако чрезъ этотъ настоящій актъ возможность и стремленіе къ плодотворному воспріятію *будущихъ* дѣйствій Божества. Насколько актъ грѣхопаденія относился не къ (теософической) *сущности* и не къ (теургической) *цѣли* Богочеловѣчества, а лишь къ его (теократическому) *условію,* настолько роковая необходимость грѣха и смерти есть лишь *условное,* преходящее состояніе, а не существо человѣческой жизни: въ глубинѣ всечеловѣческой души даже среди царства зла сохраняется живая способность *Богорожденія*. Первобытный человѣкъ завѣщалъ своему потомству два сѣмени: *Зміиное сѣмя грѣховной природы, возстающей по злой волѣ и пресмыкающейся по необходимости, и сѣмя жены, сѣмя чистой человѣческой природы, страдательно (женственно) покорной высшему закону,* природы *дѣвственно недоступной для зла и матерински плодотворной въ сочетаніи съ Божественнымъ дѣйствіемъ*. И если первое, зміиное сѣмя, проросшее въ грѣхѣ Адамовомъ продолжаетъ свой естественный ростъ и развитіе въ его потомствѣ, пока не дастъ всѣхъ своихъ плодовъ нравственной, умственной и физической гибели, точно также и второе сѣмя, сѣмя жены, отмѣченное прощальнымъ райскимъ обѣтованіемъ будетъ тайно расти, крѣпнуть и очищаться въ землѣ изгнанія, пока наконецъ не выработается изъ него такая чистая форма женственной природы человѣческой, которая родитъ первенца,

уже не подвластнаго царству грѣха и смерти, — дастъ роду Адамову такую плоть и кровь, съ которыхъ будутъ стерты послѣдніе слѣды зміиной печати и которыми можно будетъ выкупить на свободу все человѣчество. И какъ зміиное сѣмя, т.-е. возставшая противъ Бога природа человѣческая, сначала проявляется только во внутреннихъ склонностяхъ и страстяхъ и лишь постепенно доходитъ до явныхъ и могучихъ обнаруженій своего беззаконія въ братоубійствѣ, растлѣніи всей земли, смѣшеніи и разсѣяніи языковъ человѣческихъ, такъ и сѣмя жены (природа человѣческая покорная Богу) сначала проявляется только во внутреннихъ духовныхъ актахъ послушанія, вѣры и преданности Богу и дѣлу Божію, и лишь постепенно укрѣпляясь и развиваясь достигаетъ наконецъ такой силы, что проникаетъ и метафизическое существо человѣка и его физическую тѣлесность и создаетъ новаго человѣка, втораго Адама — Первенца истинной богочеловѣчности — изъ полноты Божіей и чистоты человѣческой — способнаго дѣйствительно искупить всѣхъ братьевъ своихъ. Сѣмя жены есть то избранное средоточіе человѣчества, чрезъ которое сохраняется связь его съ Божествомъ. Изъ личнаго завѣта съ праотцами выростаетъ эта связь въ завѣтъ съ народомъ Израильскимъ дабы выработалась національно-теократическая среда для явленія совершеннаго человѣка. И хотя раньше этого явленія никакія искупительныя жертвы не достигаютъ дѣйствительно своей цѣли, но грядущій Богъ, — тотъ, который будетъ, *эгьэ ашэр эгьэ* (онъ же и совершенный человѣкъ) установляетъ и принимаетъ эти жертвы въ виду своего будущаго воплощенія какъ подготовительныя къ нему условія. Въ самомъ дѣлѣ если эти жертвы не имѣютъ никакой силы по отношенію къ общечеловѣческому грѣху, требующему *невинной* крови, то онѣ имѣютъ свое значеніе и дѣйствіе по отношенію къ особому національному грѣху Еврейскаго народа, отступившаго отъ завѣта праотцевъ. Эти жертвы реально возстановляютъ нарушенный завѣтъ. Отдавая Ягвэ своихъ первенцевъ Израиль отдаетъ Ему свое будущее, на дѣлѣ исповѣдуетъ Его подъ Его истиннымъ именемъ грядущаго Бога и себя какъ народъ Его. Но именно потому что жертва первенцевъ имѣетъ здѣсь нравственно-теократическое (а не мистико-физическое) значеніе, нѣтъ надобности, чтобы эта жертва совершалась въ собственномъ смыслѣ. Язычники, которые чуяли не-

обходимость искупленія невинною кровью, но которые не знали грядущаго Бога, (Онъ же невинный человѣкъ), имѣющаго совершить это искупленіе — язычники, которымъ не открывался Эгьэ ашер Эгьэ — старались найти *невинную* жертву и убивали своихъ младенцевъ, своихъ дѣвицъ, юношей и добродѣтельныхъ гражданъ передъ идолами демоновъ, безъ сомнѣнія находившихъ свою выгоду въ такомъ заблужденіи. Израилю грядущая истинная его жертва указала на свой прообразъ. *Агнецъ имѣвшій взять на себя грѣхи міра* и выкупить человѣчество изъ духовнаго рабства заповѣдалъ освобождаемому изъ плотскаго рабства Израилю *жертву пасхальнаго агнца.*

IX

„И сказалъ Ягвэ Моисею и Аарону въ землѣ Мицраимъ, говоря: мѣсяцъ этотъ для васъ глава мѣсяцевъ, начальный онъ для васъ (всѣмъ) мѣсяцамъ года. Говорите всему обществу Израильскому и скажите: въ десятое число этого мѣсяца пусть возьмутъ себѣ каждый агнца въ домъ отеческій (бейт-абот, т.-е. отдѣльная семья или родъ) по агнцу на домъ, Если же у кого нибудь слишкомъ мала семья для агнца, пусть возьметъ онъ и сосѣдъ его ближній къ дому его по числу душъ, чтобы довольно было ртовъ съѣсть агнца. Агнецъ непорочный, мужескій однолѣтній да будетъ у васъ; изъ барашковъ или козлятъ берите его. И пусть будетъ онъ у васъ на сохраненіи до четырнадцатаго дня этаго мѣсяца, и (тогда) пусть заколетъ его всякое собраніе (кегал) общества Израильскаго (адат-Исраэл) въ сумерки. И возьмете отъ крови и положите на оба косяка дверные и на порогъ въ домахъ, гдѣ будете ѣсть его. И будете ѣсть мясо въ эту ночь изжаренное на огнѣ, — вмѣстѣ съ опрѣсноками и съ горькими травами будете ѣсть его. Не ѣшьте его сырымъ ни вареным ъ въ водѣ, но только жаренымъ на огнѣ — голову его съ бедрами его и съ внутренностями его. И не оставляйте отъ него на утро, но остатки его до утра въ огнѣ сжигайте. И такъ ѣшьте его: чресла ваши опоясаны, и сапоги на ногахъ вашихъ, и посохи ваши въ рукахъ вашихъ, и ѣшьте его поспѣшно: *прехожденіе* (пэсах) это для Ягвэ. И пройду Я по землѣ Мицраимъ въ ночь ту и поражу всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ отъ человѣка и до скота, и надо всѣми богами (элогей) египетскими сотворю суды — Я Ягвэ. И будетъ

кровь та вамъ знакомъ на домахъ, что вы тамъ. И увижу Я ту кровь и пройду мимо нихъ, и не будетъ надъ вами казнь губительная, когда буду Я поражать по землѣ Мицраимъ. И будетъ день этотъ вамъ въ память, и будете праздновать его — праздникъ Ягвэ; въ роды ваши уставъ вѣчный — праздновать вамъ его. Семь дней ѣшьте опрѣсноки: уже въ первый день да не будетъ закваски въ домахъ вашихъ; ибо всякій ѣдящій квасное — истребится душа та изъ Израиля съ перваго дня и до дня седьмого. И въ день первый собраніе святое будетъ у васъ; никакой работы не дѣлайте въ нихъ, развѣ что (потребно) для ѣды всякой душѣ, то одно приготовляйте себѣ. И соблюдайте опрѣсноки, ибо въ этотъ самый день вывелъ Я полчища ваши изъ земли Мицраимъ, и соблюдайте день этотъ въ роды ваши, — уставъ вѣчный. Начиная съ четырнадцатаго дня мѣсяца съ вечера ѣшьте опрѣсноки до дня двадцать перваго мѣсяца до вечера Семь дней закваска да не находится въ домахъ вашихъ, ибо всякій, ѣдящій квасные хлѣбы — истребится душа та изъ общества Израильскаго, — будь то пришелецъ, или рожденный въ землѣ. Ничего заквашеннаго не ѣшьте; во всѣхъ становищахъ вашихъ ѣшьте опрѣсноки. (Исх. XII, 1—20) „И сказалъ Ягвэ Моисею и Аарону: таковы уставы пасхи: никакой чужакъ (бен-нокри) да не ѣстъ ее. А всякаго раба (эбэд) купленнаго за серебро обрѣжь прежде чѣмъ будетъ ѣсть ее. Присельникъ (тошаб) и наемникъ (сакир) да не ѣдятъ ее. По домамъ ѣшьте (агнца); не выносите изъ дому (ничего) изъ мяса его вонъ; и костей не сокрушайте ему. Все общество Израильское да совершаетъ это. А какъ поселится съ тобою поселенецъ (гэр) и (захочетъ) дѣлать пасху Ягвэ, пусть обрѣжетъ у себя всѣхъ мужескаго (пола) и тогда приступитъ совершать ее, и будетъ какъ туземецъ (эзрах гаарэц); а всякій необрѣзанный (арэл) да не ѣстъ ее. Законъ (тора) одинъ будетъ туземцу и поселенцу поселившемуся среди васъ. — И сдѣлали всѣ сыны Израилевы такъ какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею и Аарону — такъ и сдѣлали. И было въ самый тотъ день вывелъ Ягвэ сыновъ Израилевыхъ изъ земли Мицраимъ по ополченіямъ ихъ“. (Исх. XII, 43—51).

Въ мѣсяцъ Абиб, — въ мѣсяцъ первыхъ колосьевъ, когда солнце вступаетъ въ созвѣздіе овна или Агнца, — заколовши непорочнаго агнца — первенца стада и съ хлѣбами изъ *чистой*

муки отъ перворожденныхъ колосьевъ должны были начать сыны Израилевы *путь* свой изъ земли Мицраимъ въ землю обѣтованную. Весна природы, весна историческаго бытія народа Израильскаго, предчувствіе всемірной богочеловѣческой весны — *Я буду тотъ который буду*.

Очистить и освятить начало историческаго пути для народа Израильскаго и чрезъ него для всего человѣчества вотъ общій смыслъ этой первоосновной жертвы пасхальнаго агнца и праздника опрѣсноковъ. Послѣ того какъ Израиль возсоединенный съ Богомъ въ завѣтѣ праотцевъ воспроизвелъ въ своей земной дѣйствительности тотъ самый грѣхъ, что первообразный человѣкъ совершилъ въ области метафизическаго бытія, а именно послѣ того какъ Израиль забылъ завѣтъ Божій, оставилъ обрѣзаніе крайней плоти (символъ ограниченія чувственной жизни во имя обѣщанной въ будущемъ божественной жизни)[1] и плѣнившись всецѣло яствами египетскими принялъ въ себя нечистое сѣмя зміиное, — освобожденіе отъ этаго сѣмени становится первымъ условіемъ возрожденія. Не смѣшиваясь съ Египтянами матерьяльно, Израиль принялъ въ себя духовную закваску Египетскую. Очищеніе отъ этой закваски полагается въ начало новаго жизненнаго пути. Кто безъ разбора подчиняется всѣмъ внѣшнимъ вліяніямъ, кто не исключитъ изъ своей душевной пищи нечистой грѣховной закваски, тотъ не можетъ идти въ путь Божій, тотъ не можетъ принадлежать къ избранному союзу сыновъ Божіихъ — истребится душа та изъ общества Израильскаго[2]. — Чтобы выйти изъ рабства Египетскаго прежде всего нужно желать изъ него выйти. Закваска египетская связывала душу Израиля съ домомъ рабства его чувственными пожеланіями, которыя въ такой грубой формѣ проявились во время странствованія по пустынѣ, когда сыны Израилевы сидѣли и плакали, вспоминая о горшкахъ съ мясомъ, о рибахъ, лукѣ и чеснокѣ, тыквахъ и огурцахъ, торорыя они ѣли даромъ въ землѣ египетской, тогда какъ въ пустынѣ они и запаха этихъ яствъ не слышатъ, принужденные питаться одною чистой манной. (Исх. гл. XVI, числа гл XI).

Только уничтоживши въ жилищѣ своего сердца эту египетскую закваску, только ограничивъ свою душевную пищу чистой

---

[1] О прекращеніи обрѣзанія у Евреевъ во время Египетскаго рабства и въ первое время по освобожденіи — смотри ниже

[2] Опрѣсноки — маццот — значитъ собственно чистые.

мукою первыхъ свѣжихъ колосьевъ, Израиль показываетъ дѣйствительное желаніе выйти изъ дома рабства. И хотя это желаніе возникло въ немъ не изъ любви къ духовной свободѣ, а вслѣдствіе тѣхъ чувственныхъ страданій и огорченій, которымъ онъ сталъ подвергаться (горькія травы, что нужно было ѣсть какъ приправы для опрѣсноковъ), но во всякомъ случаѣ это желаніе было искренно и составляло первое (субъективное) условіе для освобожденія.

Но этого одного условія недостаточно. Мало рабу желать свободы, онъ еще долженъ имѣть средства купить ее; а для этого ему нужно имѣть что нибудь не принадлежащее господину его. Было и у Израиля то, что не принадлежало князю міра сего, — духовному фараону — сѣмя жены. но это было только *сѣмя,* изъ котораго еще не произрасло дерево истинной жизни. Но *грядущій* Богъ впередъ даетъ Свою милость Израилю и требуетъ отъ него только *условнаго залога* вѣрности крови пасхальнаго агнца.

Судомъ и милостью освящается начало новаго пути — правымъ судомъ надъ первенцами грѣха упорствующаго, и даровою милостью первенцамъ грѣха сокрушеннаго, отмѣченнымъ кровью непорочнаго агнца — прообраза будущаго агнца Божія единаго непорочнаго праведника, могущаго взять на себя грѣхи міра. Собственно всѣ первенцы и Египетскіе и Израильскіе сутъ первенцы грѣха и подлежатъ истребленію, но гнѣвъ Божій проходитъ мимо сыновъ Израилевыхъ прикрытыхъ пасхальною кровью какъ условнымъ знакомъ грядущаго нѣкогда изъ ихъ среды и уже заложеннаго въ нихъ незримо первенца чистоты, имѣющаго дѣйствительно искупить всѣхъ своею кровью. Освященные жертвеннымъ знакомъ будущей дѣйствительной жертвы, сыны Израилевы освобождаются отъ видимой гибели и внѣшняго рабства силою *Того кто будетъ* для того, чтобы Онъ дѣйствительно могъ *быть* въ нихъ и освободить весь міръ отъ вѣчной гибели и духовнаго рабства грѣху и смерти.

Въ одномъ народѣ Израильскомъ заложены и будутъ развиваться положительныя условія для явленія всемірнаго искупителя и для совершенія его дѣла. А потому и прообразовательная жертва пасхальнаго агнца представляетъ исключительно національную основу теократическаго культа. Весь народъ, все общество сыновъ Израилевыхъ совершаетъ ее по отеческимъ

домамъ своимъ. Присельники и наемники исключаются изъ нея; только рабы купленные въ собственность и обрѣзанные и поселенцы также обрѣзанные и обрѣзавшіе у себя весь мужескій полъ и ставшіе какъ туземцы участвуютъ въ ней Прочія подробности пасхальныхъ уставовъ, какъ легко усмотритъ самъ читатель изъ вышеприведенныхъ текстовъ, знаменуютъ съ одной стороны чистоту и внѣтреннюю полноту этой основной жертвы, а съ другой стороны указываютъ на нее какъ на начало новаго *пути*.

X

Въ начальной жертвѣ пасхальнаго агнца мы находимъ уже (въ зародышѣ) три главные момента жертвенной идеи, ярко выступающіе потомъ въ синайскомъ законодательствѣ и развивающіеся тамъ въ полную систему жертвеннаго обряда, въ сложный и подробный законъ жертвы какъ основы новаго теократическаго бытія.

Въ полную идею жертвы входятъ: 1) *кровь* неповинная искупающая[1] грѣхъ; 2) *огонь* пожирающій реальныя послѣдствія грѣха и одухотворяющій и освящающій плотское существо, превращающій его въ *куреніе пріятное для Ягвэ*, и 3) *пища* освященная, дающая силы для новой жизни и соединяющая въ жизненномъ общеніи обновленнаго человѣка съ Богомъ его. — Изъ множества относящихся сюда мѣстъ торы приведемъ по одному для каждаго пункта.

1) *Кровь искупленія*. (Лев. XVII, 10, 11, 12, 14). „*И* если кто нибудь изъ дома Израилева или изъ поселенцевъ поселившихся между вами съѣстъ какую нибудь кровь, то обращу Я лице Мое на душу ядущую кровь и истреблю ее изъ среды народа ея. Ибо *душа* нэфэш) *плоти* (га-басар) *въ крови она. И Я далъ ее вамъ на жертвенникъ въ искупленіе* за *души ваши* (лекапэр алнафшотэйкэм - буквально: на покрытіе на души ваши); *ибо кровь та душою* (что въ ней) *искупитъ* (банэфэш йекапэр)[2]. Потомуто Я сказалъ сынамъ Израилевымъ: всякая душа изъ васъ не ѣшь крови; и поселенецъ поселенный между

---

[1] Буквально покрывающая, (глаголъ кипэр знач. букв. покрывать, а въ переносномъ смыслѣ искупать).

[2] Банэфэш ни въ какомъ случаѣ не можетъ значить за душу какъ допущено въ нѣкоторыхъ переводахъ (кровь — искупленіе за душу). Настоящій смыслъ текста довольно ясенъ: кровь искупаетъ не своимъ матерьялнымъ составомъ, а силою той души, которая въ ней (въ крови).

вами да не ѣстъ крови. — Ибо душа всякой плоти одушевленной — кровь ея. И Я сказалъ сынамъ Израилевымъ: кровь никакой плоти не будете ѣсть; ибо душа всякой плоти — это кровь ея, всякъ ядущій ее истребится".

2) *Огонь Божій* (Лев. IX, 23, 24). „И вошли Моисей и Ааронъ въ шатеръ завѣта (ѳгэл моэд) и вышли и благословили народъ; и явилась слава Грядущаго (кебод-Ягвэ) всему народу. И вышелъ огонь отъ лица Ягвэ и пожралъ на жертвенникѣ жертву всесожженія съ туками (ея). И увидѣлъ весь народъ и возликовали и пали на лица свои."

3) *Трапеза общенія съ Богомъ.* (Второз. XII, 5, 6, 7, 11, 12). „На мѣсто, что изберетъ Ягвэ Богъ вашъ изъ всѣхъ колѣнъ вашихъ положить имя Свое тамъ на пребываніе, — изслѣдуйте и приходите туда. И приносите туда всякія жертвы ваши и десятины ваши и возношенія рукъ вашихъ, и обѣты ваши и добровольные дары ваши и первенцевъ крупнаго и мелкаго скота вашего *И ѣшьте тамъ предъ Ягвэ Богомъ вашимъ и веселитесь о всемъ, что въ рукахъ вашихъ, — вы и домы ваши, чѣмъ благословилъ тебя Ягвэ Богъ твой.* — Вы не будете дѣлать такъ, какъ мы дѣлаемъ теперь — каждый все угодное въ глазахъ своихъ. Ибо вы не вошли доселѣ въ успокоеніе и въ наслѣдіе, которое Ягвэ Богъ твой даетъ тебѣ. Но вы перейдете Іорданъ и поселитесь въ землѣ, которую Ягвэ Богъ вашъ положилъ въ наслѣдіе вамъ; и успокоитъ Онъ васъ ото всѣхъ враговъ вашихъ кругомъ, и будете жить безопасно. И будетъ мѣсто, что изберетъ Ягвэ Богъ вашъ, чтобы обитало имя Его тамъ, — туда приносите все, что я заповѣдалъ вамъ, всесожженія ваши и жертвы ваши, десятины ваши и возношенія рукъ вашихъ и все отборное по обѣтамъ вашимъ, что обѣщаете Ягвэ. *И веселитесь предъ Ягвэ Богомъ вашимъ, вы и сыны ваши и дочери ваши и рабы и рабыни ваши и Левитъ, что въ воротахъ вашихъ*".

Въ указанныхъ трехъ моментахъ заключается *начальная основа* жертвеннаго дѣланія, затѣмъ *настоящее его средоточіе* и наконецъ то для чего оно совершается - употребленіе (usus) и *цѣль* жертвы. Первое основаніе есть очищеніе или искупленіе грѣха невинною кровью, собственное средоточіе жертвенной религіи есть всецѣлая преданность твари Богу, знаменуемая совершеннымъ сгараніемъ жертвы въ огнѣ Божіемъ, а окончательная цѣль жертвы есть живое и радостное общеніе твари

съ Богомъ, означаемое общею трапезою передъ лицемъ Ягвэ. Этотъ тройственный составъ жертвенной идеи выразился въ дѣйствительномъ Моисеевомъ законодательствѣ въ трехъ главныхъ родахъ жертвъ, изъ коихъ въ каждомъ преобладаетъ по преимуществу (хотя и не исключительно) одинъ изъ трехъ общихъ жертвенныхъ моментовъ. А именно мы находимъ во первыхъ жертвы *искупительныя за грѣхи (хатат)*, въ коихъ преобладающее значеніе принадлежитъ *крови;* во вторыхъ жертвы *всесожженія (олот* или *калил)*, въ которыхъ особую важность имѣетъ *огонь*, долженствующій вполнѣ сжечь всю жертву, и наконецъ въ третьихъ жертвы *мирныя (шламим)*, коихъ отличительная особенность состояла въ общей трапезѣ. Прочіе виды жертвъ упоминаемые въ торѣ или имѣютъ исключительный характеръ или же составляютъ лишь подраздѣленіе одного изъ главныхъ родовъ жертвъ.

Эта троичная классификація жертвъ не есть наше или чье либо произвольное толкованіе, а основывается на положительномъ свидѣтельствѣ св. Писанія. Въ описаніи перваго закономѣрнаго, по уставу и чину совершеннаго жертвоприношенія, именно когда новопостовленный и помазанный святымъ елеемъ Ааронъ торжественно явилъ полноту своего первосвященническаго служенія, ему было повелѣно (чрезъ Моисея) совершить жертвы искупительныя, потомъ всесожженія и наконецъ жертвы мирныя. „И простеръ Ааронъ руку свою къ народу и благословилъ ихъ, и сошелъ послѣ того какъ совершилъ жертвы за грѣхъ (га-хатат) и всесожженія (га-олот) и жертвы мирныя (га-шламим)“. (Лев IX, 1—22). Здѣсь не только выдѣляются именно эти три рода жертвъ какъ главныя и необходимыя, но и приводятся онѣ именно въ томъ порядкѣ, какой былъ нами изъясненъ: сначала искупленіе кровью, потомъ освященіе огнемъ и наконецъ общеніе въ трапезѣ мира.

XI

Что первый родъ жертвы — хатат имѣлъ значеніе искупленія за грѣхъ, это явствуетъ не только изъ названія (значитъ буквально *грѣхи)*, но и изъ устава этой жертвы въ торѣ (Лев. гл. IV): „И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: такъ говори сынамъ Израилевымъ: душа, что согрѣшитъ (тэхэта) нечаянно (бишгагâ) противъ какой нибудь изъ заповѣдей (мицвот) Ягвэ, чего не должно дѣлать, а она сдѣлаетъ противъ одной

изъ нихъ: Если священникъ помазанный (га-когэн га-машіах) согрѣшитъ введя въ грѣхъ (наведя вину) на народъ; да приведетъ въ искупленіе грѣха своего, которымъ согрѣшилъ, тельца — бычка непорочнаго для Ягвэ въ жертву за грѣхъ. И да приведетъ тельца къ входу шатра завѣтнаго предъ лице Ягвэ. И положитъ руку свою на голову тельца и заколетъ тельца предъ Ягвэ. И возьметъ священникъ помазанный отъ крови тельца и внесетъ ее въ шатеръ завѣта И окунетъ священникъ палецъ свой въ кровь и покропитъ кровью семь разъ предъ Ягвэ предъ завѣсою святилища И помажетъ священникъ кровью рога жертвенника для куренія ароматовъ предъ Ягвэ, что въ шатрѣ завѣта; а всю (остальную) кровь выльетъ на основаніе жертвенника всесожженія, что у входа въ шатеръ завѣта. И весь тукъ тельца искупительной жертвы (букв. тельца грѣховъ — пар-га-хатат) отдѣлитъ отъ него — всѣ туки . . . и воскуритъ ихъ священникъ на жертвенникѣ всесожженія. А шкуру тельца и все мясо его, голову и проч . . . да вынесетъ всего тельца вонъ изъ стана въ мѣсто чистое, гдѣ высыпаютъ пепелъ, и сожжетъ его на дровахъ въ огнѣ — на мѣстѣ высыпанія пепла да сожжетъ его. — И если все общество (кол-адат) Израилево согрѣшитъ нечаянно (йишгу) и будетъ скрыто дѣло отъ глазъ ихъ собора (га-кагал); и сдѣлаютъ что нибудь изо всего запрещеннаго Ягвэ, чего не должно было дѣлать, и провинятся. Пусть исповѣдаются въ грѣхахъ своихъ, что согрѣшили, и пусть принесетъ соборъ тельца бычка въ жертву за грѣхи и приведутъ его предъ шатеръ завѣта. И положатъ старѣйшины общества руки свои на голову тельца и заколятъ тельца предъ Ягвэ“ и далѣе какъ при жертвѣ за грѣхъ священника.

„Который князь (наси) согрѣшитъ и сдѣлаетъ нечаянно что нибудь изъ запрещеннаго Ягвэ Богомъ его, чего не должно дѣлать и провинится. И сознаетъ въ себѣ грѣхъ свой, въ чемъ согрѣшилъ, пусть приведетъ жертву свою козла непорочнаго и положитъ руку свою на голову козла и заколетъ его на мѣстѣ, гдѣ закалается всесожженіе предъ Ягвэ; — жертва за грѣхъ это“ (Остальное какъ въ предъидущемъ, кромѣ седмикратнаго кропленія кровью внутри святилища, чего въ жертвѣ за грѣхъ князя не полагается, и затѣмъ въ заключеніе говорится: „и искупитъ (букв покроетъ-кипэр) его священникъ отъ грѣха его и простится ему“.

„И если душа одна согрѣшитъ нечаянно изъ народа земли (ам-га-арэц), сдѣлавши что нибудь изъ запрещеннаго Ягвэ, чего не должно дѣлать, и провинится. И сознаетъ въ себѣ грѣхъ свой, въ чемъ согрѣшила, — пусть приведетъ жертву свою козу непорочную — въ жертву за грѣхъ въ чемъ согрѣшила“ и прочее какъ въ жертвѣ за князя.

Въ приведенномъ уставѣ искупительныхъ жертвъ не сказано прямо какого рода дѣянія связываются здѣсь съ понятіемъ *грѣха* (хата̀) *по преимуществу* и требуютъ жертвъ за грѣхъ (хатат). Но это не трудно узнать на основаніи слѣдующихъ простыхъ соображеній. Тяжкія уголовныя преступленія подлежали по закону всенародной казни и ни о какихъ искупительныхъ жертвахъ относительно ихъ не можетъ быть рѣчи. Что касается до болѣе легкихъ проступковъ противъ Бога и ближнихъ, то хотя они искупались жертвами, но это были жертвы особаго рода отличныя какъ по качеству жертвенныхъ животныхъ, такъ и по знаменательности ритуала. Эти второстепенныя искупительныя жертвы (уставъ ихъ содержится въ V гл. Лев) носили названіе *ашам* что собственно значитъ вина, провинность долгъ (нѣмецк. Schuld), и большая часть проступковъ искупаемыхъ этими жертвами предполагаетъ злой умыселъ со стороны провинившагося лица. Если такимъ образомъ жертвы за грѣхи соединенные съ сознательной личной виной выдѣляются въ особую категорію *(ашам)* въ отличіе отъ искупительныхъ жертвъ за грѣхи по преимуществу (хатат) то не ясно ли что подъ этими послѣдними должно разумѣть такіе грѣхи въ которыхъ человѣкъ, по русскому выраженію, безъ вины виноватъ? Безъ сомнѣнія въ обѣихъ категоріяхъ проступковъ искупаемыхъ или хатат или ашам, есть въ каждой изъ нихъ и грѣхъ и вина; но разъ эти два понятія различаются между собою, тѣмъ самымъ дается основаніе для двухъ родовъ жертвъ смотря по преобладающему значенію грѣха или вины, что и выражается прежде всего въ самомъ названіи этихъ жертвъ: *хатат (грѣхи)* и *ашам (вина)*. При этомъ безспорно, что грѣхи, противополагаемые винѣ (хотя и не безусловно), могутъ означать только грѣхи невольные и грѣхи невѣдѣнія, что прямо подтверждается словомъ бишгага̀ — по ошибкѣ, нечаянно (въ вульг. — per ignorantiam, у Лютера — aus Versehen), которое слово повторяется каждый разъ

когда опредѣляются случаи требующіе искупленія посредствомъ этого именно рода жертвъ за грѣхи — хатат.

Какъ же объяснить однако, что эти жертвы за грѣхи ненамѣреные и безсознательные получаютъ выдающееся значеніе, являются какъ искупительныя жертвы по преимуществу? Почему это невольная ошибка важнѣе и требуетъ болѣе значительнаго искупленія, нежели какое полагается за дѣяніе вытекающее изъ злого умысла? Единственное объясненіе, которое мы усматриваемъ съ библейской точки зрѣнія, состоитъ въ томъ, что въ этихъ невольныхъ и невѣдомыхъ прегрѣшеніяхъ болѣе прямо и непосредственно, нежели въ другихъ, проявляется тотъ первобытный всечеловѣческій грѣхъ, который лежитъ глубже личнаго сознанія и которому отдѣльное лице какъ такое подчинено невольнымъ и невѣдомымъ для себя образомъ Въ самомъ дѣлѣ упомянутые грѣхи неизбѣжные для каждаго человѣческаго существа, выражаютъ общее ненормальное состояніе нашей природы, менѣе подвержены случайнымъ и субъективнымъ условіямъ, а потому и имѣютъ болѣе глубокое и важное значеніе въ томъ теократическомъ порядкѣ, который основывается не на субъективной морали, а на реальныхъ данныхъ религіозной метафизики. А для нея нечаянные грѣхи всего важнѣе потому, что они тѣснѣе связаны съ тою первоначальною нечаянностью, съ тѣмъ источникомъ всякаго невѣдѣнія и всякой неволи, — съ тѣмъ первобытнымъ грѣхомъ, искупленіе котораго (дѣйствительное или же символическое) есть цѣль всѣхъ жертвъ и основа всякой религіи.

Изъ частностей приведеннаго жертвеннаго устава слѣдуетъ отмѣтить: 1) возложеніе рукъ на голову жертвы; 2) священнодѣйственное употребленіе крови; 3) отдѣленіе туковъ, воскуряемыхъ предъ Ягвэ отъ прочаго тѣла, сжигаемаго внѣ стана[1].

Такъ какъ руки на голову жертвы возлагаются не священникомъ ex officio, а тѣми которые согрѣшили и священникомъ лишь въ томъ случаѣ, когда онъ есть согрѣшившій, то это рукоположеніе не можетъ означать посвященія жертвы, а означаетъ напротивъ сообщеніе или усвоеніе ей грѣха. Рука вообще какъ мы видѣли есть орудіе и символъ образователь-

[1] Прочія особенности обусловленныя различіемъ въ достоинствѣ приносящихъ жертву, будутъ нами помянуты на своемъ мѣстѣ.

наго дѣйствія сообщающаго извѣстную форму или характеръ отъ одного къ другому. Если рукополагающій имѣетъ священный характеръ, если онъ есть носитель святыни и въ этомъ качествѣ возлагаетъ руку свою на другого, то онъ этимъ сообщаетъ ему такой же священный характеръ какой имѣетъ самъ, даетъ ему formam sanctitatis — посвящаетъ его. Ели же рукополагающій является носителемъ грѣха и въ этомъ качествѣ возлагаетъ руку на другого, то онъ передаетъ ему свой грѣховный характеръ, сообщаетъ ему formam peccati (сравни нововавѣтное выраженіе о Христѣ: сталъ за насъ грѣхомъ).

Если страданіе за собственный грѣхъ способствуетъ очищенію души отъ этого грѣха и возвращенію ея въ прежнее состояніе, то страданіе души за чужой грѣхъ даетъ ей новую положительную силу очищать другое, искупать его отъ грѣха. Если кровь (vehiculum души) заключенная въ тѣлѣ индивидуальнаго существа, служитъ основой его обособленной, эгоистичной жизни скрывающей отъ него все другое, то та же кровь невинно пролитая становится для души основою новаго положительнаго дѣйствія на другого: переставши *скрывать* свой грѣъ она можетъ *покрывать* чужой. Эта кровь не только смма чиста, но имѣетъ и очистительную силу и потому не только вносится въ святилище, но и полагается на рога жертвенника.

Какъ кровь есть основа жизни такъ туки знаменуютъ добрые плоды жизни человѣческой[1], то что остается отъ нея для вѣчности. Эта вѣчная часть по отдѣленіи ея отъ плоти соединяется съ священнымъ огнемъ Божіимъ и чрезъ него восходитъ къ небесамъ какъ куреніе — запахъ пріятный для Ягвэ. (Ишшэ рэйах — нихоах ла — Ягвэ), а все прочее отдается въ добычу земному огню внѣ стана. Этимъ же огнемъ истребляется и тотъ чужой грѣхъ, что былъ возложенъ на голову жертвы.

Кромѣ тѣхъ искупительныхъ жертвъ, которые совершались вслѣдствіе признанія согрѣшившихъ, обязательно приносилась одинъ разъ въ годъ торжественная жертва за всѣ грѣхи Еврейскаго народа. Эта искупительная жертва по преимуществу совершалась въ день искупленія (букв. день покрытія — йомкиппур), и уставъ ея (см. Лев. гл. XVI) воспроизводитъ въ

---

[1] Ибо животное идетъ здѣсь за человѣка.

усиленныхъ и болѣе наглядныхъ чертахъ обрядъ обыкновенныхъ искупительныхъ жертвъ (хатат). Если и въ этихъ послѣднихъ уже достаточно ясно различаются въ жертвѣ двѣ части: то что принадлежитъ одухотворяющему огню Божію и то что принадлежитъ истребительному огню міра сего, — то при великомъ жертвоприношеніи искупительнаго дня это различеніе доведено до крайней наглядности: для выраженія той и другой стороны въ жертвѣ назначены здѣсь два отдѣльныхъ животныхъ, два козла — одинъ для Ягвэ, другой для Азазэля, причемъ относительно послѣдняго изъ этихъ двухъ жертвенныхъ козловъ говорится прямо, что священникъ возлагаетъ на его голову всѣ грѣхи Еврейскаго народа. Эти грѣхи искупленные жертвою перваго козла, козла для Ягвэ (сравни выраженіе: агнецъ Божій), — второй козелъ — козелъ отпущенія несетъ въ пустыню къ князю міра сего, чтобы показать ему ad oculos, что грѣхи эти уже не лежатъ на народѣ, что они искуплены жертвенною кровью.

XII

Очищеніе или искупленіе отъ грѣха составляетъ первый отрицательный шагъ къ соединенію съ Богомъ. Очищенное отъ зла тварное существо должно всецѣло отдаться Добру, то есть Богу. Это также есть жертва, но жертва другого рода. Здѣсь уже нѣтъ отдѣленія чистыхъ частей пріемлемыхъ священнымъ огнемъ отъ частей нечистыхъ подлежащихъ огню внѣшнему — внѣ стана сыновъ Божіихъ. Искупительная кровь произвела полное очищеніе и отнынѣ все тварное существо готово для алтаря Божія, можетъ всецѣло быть предано священному огню. Эта всецѣлая преданность дѣйствующему въ насъ и все наше существо одухотворяющему Божеству — этотъ второй и центральный моментъ жертвенной идеи получаетъ свое *конкретное* выраженіе въ жертвахъ всесожженія — *олот* или *калил*[1]. Значеніе этихъ названій, особенно при ихъ взаимномъ сопоставленіи раскрываетъ намъ полную идею этихъ жертвъ.

Слово олòт (sing. — олà) значитъ собственно восхожденія отъ глагола алà — восходить. Тварное существо которое въ

---

[1] Говоря конкретное я подразумѣваю, что здѣсь присутствуетъ также и первый моментъ жертвенной идеи (искупленіе), но что характеристична для этихъ жертвъ вторая ступень — всецѣлой преданности и освященія.

первомъ родѣ жертвъ очищается отъ грѣха, чтобы могло быть приближено къ святилищу, теперь уже свободно поднимается, восходитъ къ Божеству, что̀ символически знаменуется восхожденіемъ жертвеннаго дыма къ небу, откуда и вся жертва получаетъ свое названіе восхожденія. Ибо если въ первомъ родѣ жертвъ только малая часть принесеннаго животнаго — его тукъ знаменующій то добро, которое невольно образуётся и среди грѣшной жизни — только эта малая часть предается священному огню, то во второмъ родѣ жертвъ все животное какъ уже очищенное отъ грѣха всецѣло сожигается этимъ огнемъ Божіимъ и во всей полнотѣ своихъ одухотворенныхъ частей восходитъ къ небу куреніемъ и благоуханіемъ для Ягвэ (ишшэ рэйах-нихоах ла-Ягвэ). На эту всецѣлость указываетъ другое названіе *калил,* которымъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ писанія обозначаются эти жертвы (Второз. XXXIII, 10; Псалмъ LI, 21). Корень этого слова есть *кол,* что значитъ *все.* Соединяя же эти два названія, мы получаемъ полное опредѣленіе той жертвы, которая *вся восходитъ* къ божеству, всецѣло посвящается Ему.

Это значеніе всецѣлости выражается не только тѣмъ, что въ жертвоприношеніяхъ этого рода сжигается все животное, но также и тѣмъ что эти жертвы совершаются *всегда,* непрерывно. „И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: заповѣдай Аарону и сынамъ его, говоря: вотъ законы жертвы всесожженія (восхожденія — га-ола̀). Оно всесожженіе, чтобы горѣть на жертвенникѣ всю ночь до утра, въ одномъ олтарномъ огнѣ да горитъ оно. — — И огонь на жертвенникѣ — горѣть ему, не угасать и пусть подкладываетъ въ него священникъ дрова каждое утро и возлагаетъ на него жертву всесожженія и тутъ же воскуряетъ туки жертвъ мирныхъ. Огонь постоянный да горитъ на жертвенныкѣ, не угасая". (Лев. VI, 1, 2, 5, 6).

Божій огонь всесожженія не есть огонь истребляющій а одухотворяющій и освящающій. Онъ превращаетъ въ пепелъ лишь то, что не должно существовать, истинное же существо преданное Богу чрезъ эту жертву восхожденія возвышается, возстаетъ изъ пепла въ просвѣтленномъ образѣ, съ новыми силами и новымъ значеніемъ. Если послѣ искупительной жертвы человѣкъ является чистымъ отъ грѣха, то послѣ жертвы всесожженія онъ становится обоженнымъ, нравственноравноправнымъ съ Богомъ Соедииеніе съ Божествомъ всеблагимъ

и не знающимъ зависти не можетъ быть ни поглощеніемъ соединяемаго, ни его внѣшнимъ подчиненіемъ. Въ божественной полнотѣ человѣкъ не теряетъ ничего кромѣ грѣха а Богъ отъ скудости человѣческой не требуетъ ничего кромѣ доброй воли, кромѣ согласія на соединеніе. Это согласіе нужно для Бога, ибо безъ него онъ не можетъ имѣть съ человѣкомъ того соединенія какого хочетъ, свободнаго, нравственнаго, духовнаго. На этой потребности для Бога въ человѣческой волѣ основывается вольность человѣка, его религіозныя права и преимущества. Соединенный съ Богомъ на этихъ правахъ взаимности человѣкъ если и уклоняется отъ единства, то это есть лишь временная размолвка за которою слѣдуетъ примиреніе и торжество возстановленнаго общенія.

Вотъ религіозное отношеніе, символическимъ выраженіемъ котораго служатъ жертвы мирныя *(шламим)*. Общая отличительная черта этаго третьяго рода жертвъ есть взаимность между Богомъ и человѣкомъ. Здѣсь жертва не дѣлится между священнымъ огнемъ Божіимъ и истребительнъмъ земнымъ огнемъ какъ въ жертвѣ искупительной; а равнымъ образомъ здѣсь жертва не отдается всецѣло Богу какъ въ жертвѣ всесожженія — здѣсь она дѣлится между Богомъ и человѣкомъ. То, что отдается Богу есть символъ доброй воли человѣческой, а то что составляетъ часть человѣка въ этой жертвѣ и что онъ ѣстъ въ веселіи предъ лицемъ Ягвэ — знаменуетъ благодать Божію, питающую человѣка истинною пищею.

Совершенное религіозное отношеніе, въ которомъ человѣкъ сохраняетъ свою самостоятельность и въ извѣстномъ смыслѣ равноправность съ Богомъ, проявляется троякимъ образомъ, откуда и тройственное подраздѣленіе мирныхъ жертвъ — Человѣкъ въ своей дѣйствительности есть существо немощное и бѣдное, постоянно нуждающееся въ Божьей помощи Но сознавая свое внутреннее богоподобіе онъ смѣло обращается къ Богу съ просьбой о томъ, что ему нужно, какъ сынъ къ отцу, какъ другъ къ другу. Для усиленнаго выраженія своего желанія онъ сопровождаетъ его добровольнымъ приношеніемъ. Отсюда первый видъ мирныхъ жертвъ — жертва произвольная *(зэбах недабà)*, которая по мнѣнію большинства лучшихъ экзегетовъ есть не что иное какъ именно жертва просительная Но въ силу нравственной взаимности человѣкъ можетъ не только просить Бога, но и обѣщать Ему, ставить условіе

do ut des (какъ нѣкогда Іаковъ поставилъ такое условіе въ Бэт-элѣ). И Богъ, который конечно не нуждается въ предметахъ обѣщанія, но которому нужна воля обѣщающаго, — принимаетъ обѣтъ, соглашается на условіе. Отсюда второй частный видъ мирныхъ жертвъ — жертва обѣтная или по обѣту (зэбах-нэдэр) Обращаясь къ Богу съ просьбою, закрѣпляя свою просьбу обѣтомъ, человѣкъ для сохраненія нравственнаго характера за своими религіозными отношеніями, долженъ при полученіи желаннаго показать свою признательность. Такимъ образомъ кругъ мирныхъ жертвъ а съ тѣмъ вмѣстѣ и всѣхъ жертвъ вообще заключается жертвою благодарственною или жертвою хваленія — *зэбах га-тодà.*

Здѣсь жертвенная идея достигаетъ своего завершенія, ибо здѣсь жертва оказывается лишь знакомъ полученной и признанной *милости.* Человѣкъ здѣсь посредствомъ малой жертвы благодаритъ Бога за великую милость, а Богъ, который самъ хочетъ не жертвы, а только милости отвѣчаетъ на благодарность человѣка новою милостью дѣлая его участникомъ своей священной трапезы, приглашая его и весь домъ его ѣсть и пить въ веселіи сердца предъ лицемъ Ягвэ.

Искупленный Богомъ посредствомъ жертвенной крови, всецѣло предавшись Богу какъ жертва всесожженія въ неугасимомъ священномъ огнѣ человѣкъ не потерялъ, а нашелъ въ Божествѣ свою самостоятельность, становится въ прямое религіозное отношеніе къ Богу какъ просящій съ надеждою, обѣщающій съ увѣренностью и благодарящій съ любовію. Итакъ если начало, исходная точка жертвенной религіи есть грѣхъ отдѣляющій человѣка отъ Божества, то конецъ этей религіи есть общеніе любви, соединяющее человѣка съ Богомъ, который есть любовь.

XIII

Законъ жертвы даетъ опредѣленную форму собственно религіознымъ отправленіямъ Еврейскаго народа — его богопочитанію. Но истинная религія не можетъ ограничиваться однимъ богопочитаніемъ, а должна опредѣлять и проникать собою всю совокупность человѣческаго бытія. Въ истинной теократіи съ закономъ жертвы неразрывно связаны законъ общественнаго строенія и законъ жизни. Богомъ искупленный, Богу посвященный и съ Богомъ примиренный народъ долженъ

по Божьи устроить свои общественныя отношенія и божественныя заповѣди принять какъ правило всей своей жизни.

Такъ какъ жертва составляетъ первое и необходимое основаніе теократіи (предполагающей воссоединеніе всего человѣческаго съ Богомъ, что и совершается посредствомъ жертвы), то естественнымъ образомъ въ жертвенныхъ уставахъ предопредѣлены уже главныя черты теократическаго строенія общества. Руководящимъ текстомъ послужитъ для насъ вышеприведенный законъ искупительныхъ жертвъ за грѣхи (хатат).

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что одинъ священникъ помазанный (га-когэн га-машіах) полагается равнымъ по религіозному значенію всему обществу Израилеву (кол-адат Исраэл), ибо за грѣхъ одного священника опредѣляется та же самая жертва (телецъ-бычокъ — пар бэн-бакар) и съ тѣмъ же чиномъ жертвоприношенія, какъ и за грѣхъ всего народа. Такимъ образомъ въ основу теократическаго строя полагается выдѣленіе священства изъ прочаго народа, причемъ этотъ послѣдній лишь въ своей совокупности равносиленъ *одному* священнику и слѣдовательно все священство поставляется выше всего прочаго народа. *Когэн* значитъ собственно *поставленный* — поставленный для особаго назначенія, поставленный предъ лицемъ Божіимъ и надъ народомъ.

Это выдѣленіе части изъ цѣлаго и поставленіе ея надъ цѣлымъ есть постоянный методъ теократіи въ процессѣ ея развитія — какъ необходимое средство, но не какъ желанная цѣль. Собственная безусловная цѣль Божія — непосредственно соединить съ собою все, быть все во всемъ Но для достиженія этой цѣли необходимо выбрать изо всего то что болѣе способно къ воспріятію непосредственнаго дѣйствія Божія и сдѣлать это избранное орудіемъ для воссоединенія съ Богомъ всего прочаго, проводникомъ божественнаго дѣйствія во все остальное. Такъ какъ здѣсь выдѣляемое избирается и поставляется не для себя, а для всего, то въ этомъ выдѣленіи нѣтъ никакого дѣйствительнаго обиднаго неравенства. Такимъ образомъ для совершеннаго соединенія съ Богомъ всего міра — изо всего міра выдѣляется человѣкъ и поставляется надъ міромъ въ цари и священники не для своекорыстнаго только пользованія благами природы, но для посредничества между нею и Богомъ, для воздѣлыванія ея какъ сада Божія. Въ лицѣ первобытнаго человѣка *все* человѣчество получило полномочія

священства и царства, права и обязанности сыновъ Божіихъ. И когда въ лицѣ того же первочеловѣка все человѣчество утратило прежнюю непосредственную связь съ Божествомъ, стало необходимо изъ всего грѣшнаго человѣчества выдѣлить часть менѣе грѣшную, болѣе способную служить проводникомъ божественнаго дѣйствія, болѣе достойную носить званіе сыновъ Божіихъ (племя Сиѳово). И далѣе тѣмъ же путемъ послѣдовательныхъ выдѣленій изо всѣхъ распавшихся языковъ выдѣляется одинъ Израиль, чтобы быть особымъ орудіемъ теократическаго дѣйствія, чтобы черезъ него благословились всѣ племена земныя. И первоначально весь народъ Израильскій безъ различія призывается для этаго царскаго священнослуженія. „И вотъ, если слушая послушаетесь голоса Моего и сохраните завѣтъ Мой то будете Мнѣ собственностью (сгулà) изо всѣхъ народовъ, ибо Мнѣ вся земля. И вы будете Мнѣ царствомъ священниковъ *(мамлэкэт коганим)* и народомъ святымъ *(гой кадош)*; вотъ слова, которыя ты скажешь сынамъ Израилевымъ". (Исх. XIX, 5, 6). Но народъ сыновъ Израилевыхъ въ совокупности своей оказался неспособнымъ по собственному своему признанію непосредственно и свободно служить Богу въ качествѣ царственнаго священства. Для массы религіозной, но погруженной въ земную чувственность дѣйствіе небеснаго Бога является только въ грозѣ и пламени. Если не безвѣріе, то страхъ удаляетъ ее отъ Бога. „И весь народъ видѣлъ громы и молніи и гласъ трубный и гору дымящуюся; и увидѣлъ народъ и побѣжалъ и сталъ поотдаль. И сказали они Моисею: говори ты съ нами и мы будемъ слушаться, но пусть не говоритъ съ нами Богъ, чтобы намъ не умереть. — И стоялъ народъ вдали, а Моисей вступилъ во мракъ (эл-гаарафэл), — туда гдѣ Богъ". (Исх. XX, 18, 19, 21).

То что здѣсь повѣствуется Словомъ Божіимъ не есть только одно изъ событій еврейской исторіи: это событіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ типическій образъ, которыи немногими яркими и живыми чертами выражаетъ общее и постоянное отношеніе народной толпы къ дѣлу Божественнаго откровенія. Всегда и вездѣ народъ въ силу своего здраваго смысла сознавалъ неспособность человѣческаго большинства къ непосредственному „разговору" съ Божествомъ, всегда и вездѣ народъ самъ требовалъ (если не словами то дѣломъ) посредниковъ между собою и Богомъ — людей способныхъ видящими глазами всту-

пить въ тотъ мракъ, въ которомъ Богъ — эл-га-араѳэл ашэр шам га-элогим. Такъ какъ для Еврейскаго народа Моисей былъ такимъ посредникомъ лишь временно и исключительно, то по слову Божію онъ учреждаетъ постоянное посредничество между народомъ и Богом въ лицѣ священниковъ поставленныхъ, уполномоченныхъ и помазанныхъ для этаго служенія.

„И возьми ты къ себѣ Аарона брата твоего и сыновъ его съ нимъ изъ среды сыновъ Израилевыхъ въ священники Мнѣ: Аарона, Надаба и Абигу, Элеазара и Итамара сыновъ Аароновыхъ. И сдѣлай одежды священныя (бигдэй-кōдэш) Аарону брату твоему для величія и для красы (лекáбод ултиѳàрэт). И ты поговоришь со всѣми мудрыми въ сердцѣ (хакмэй-лэб), которыхъ Я исполнилъ духомъ мудрости (руах-хакмà); и сдѣлаютъ одежды Аарону для священія его, для поставленія его Мнѣ". (Исх. XXVIII, 1—4). Послѣ подробнаго описанія Аароновой одежды, къ которой мы еще вернемся когда будемъ говорить о власти первосвященнической, слово Божіе продолжаетъ: „И сынамъ Аарона сдѣлай хитоны и сдѣлай имъ пояса и головныя повязки сдѣлай имъ для величія и для красы. И одѣнь ихъ, Аарона брата твоего и сыновъ его съ нимъ и помажь ихъ и наполни руки ихъ (миллэта эт-ядам)[1] и посвяти ихъ и будутъ поставленными (въ священники) Мнѣ. (Ів. 30, 41).

„И вотъ то, что ты сдѣлышь имъ, чтобы посвятить ихъ въ священники Мнѣ: возьми тельца одного бычка (букв. сына крупнаго скота — бэн-бакар) и овновъ двухъ непорочныхъ и хлѣбъ прѣсный и пирожки прѣсные смѣшанные съ елеемъ и оладьи прѣсныя помазанныя елеемъ, — изъ муки пшеничной сдѣлай ихъ. И положи ихъ въ одну корзину; и (приведи) тельца и двухъ овновъ. И Аарона и сыновъ его приведи къ входу въ шатеръ завѣта; и омой ихъ водою. И возьми одежды и облеки Аарона въ хитонъ и въ нижній эфодъ и въ (верхній) эфодъ и въ нагрудникъ; и прикрѣпи его (т.-е. нагрудникъ) на эфодѣ. И возложи тіару на голову его и положи вѣнецъ святыни (нэзэр га-кодэш) на тіару. И возьми елей помазанія (шэмэн га-мишхà), и возлей на голову его и такъ помажешь его. И сыновъ его приведи и одѣнь ихъ въ хитоны. И опояшь ихъ поясами — Аарона и сыновъ его, — и надѣнь имъ го-

[1] Наполненіе рукъ избранными частями посвятительной жертвы въ знакъ уполномоченія.

ловныя повязки[1] и будетъ имъ священство въ законъ вѣчный (ле-хукат-олам). И наполни руку Аарона и руку сыновъ его (т.-е. уполномочь ихъ). И приведи тельца предъ шатеръ завѣта, и да возложатъ Ааронъ и сыны его руки свои на голову тельца. И заколи тельца предъ лицемъ Ягвэ — вовходѣ въ шатеръ завѣта. И возьми отъ крови тельца и положи на рога жертвенника пальцемъ твоимъ, а всю кровь вылей къ основанію жертвенника. И возьми весь сальникъ и то что покрываетъ печень и обѣ почки и жиръ который на нихъ, и воскури на жертвенникѣ. А мясо тельца и кожу его и пометъ его сожги огнемъ внѣ стана: жертва грѣха онъ. И овна одного возьми и да положатъ Ааронъ и сыны его руки свои на голову овна. И ты заколешь овна, и возьмешь кровь его и покропишь на жертвенникъ кругомъ. А (тѣло) овна ты раздѣлишь на части его и вымоешь внутренности его и бедра его и положишь ихъ на (прочія) части его и на голову его. И воскуришь всего овна на жертвенникѣ: то жертва всесожженія (олà) для Ягвэ, то запахъ пріятнаго куренія (рэйах нихоах ишшэ) для Ягвэ. И возьмешь овна второго, и положитъ Ааронъ и сыны его руки свои на голову овна. И заколешь овна и возьмешь отъ крови его и положишь на край праваго уха Ааронова и на край праваго уха сыновъ его и на большой палецъ правой руки ихъ и на большой палецъ правой ноги ихъ, и окропишь кровью жертвенникъ кругомъ. И возьмешь отъ крови, что на жертвенникѣ и отъ елея помазанія и покропишь на Аорона и на одежды его и на сыновъ его и на одежды сыновъ его съ нимъ; и будетъ освященъ онъ и одежды его и сыны его и одежды сыновъ его съ нимъ. И вынешь изъ овна тукъ и курдюкъ и жиръ покрывающій внутренности и сумку на печени и обѣ почки и жиръ, что на нихъ и плечо правое, — ибо то овенъ уполномоченія (эил милуим), — и одинъ укрухъ хлѣба и пирожокъ съ елеемъ одинъ и оладью одну изъ корзины опрѣсноковъ, что предъ лицемъ Ягвэ. И положи все это на руки[2] Аарона и на руки сыновъ его; и будешь воздымать это воздыманіемъ предъ лицемъ Ягвэ. И возьмешь это изъ рукъ ихъ и воскуришь на жертвенникѣ во

---

[1] Опоясаніе относится и къ Аарону и къ сынамъ его а головныя повязки (мигбаот) только къ симъ послѣднимъ, ибо у Аарона это замѣняется тіарой (га-мицнэфэт).

[2] Т.-е на ладони — ал кэпэй.

всесожженіе въ запахъ пріятный предъ лицемъ Ягвэ, — куреніе это для Ягвэ. И возмешь грудину отъ овна уполномоченія что для Аарона, и будешь воздымать ее воздыманіемъ предъ лицемъ Ягвэ, и будетъ тебѣ въ долю. И освяти грудину воздыманія (хазэ гатнуфа̀) и плечо возношенія (шо̀к гатрума̀), что воздымается и что возносится отъ овна уполномоченія, отъ того что для Аарона и отъ того что для сыновъ его. И будетъ Аарону и сынамъ его въ удѣлъ вѣчный отъ сыновъ Израилевыхъ, ибо возношеніе (трума̀) это и возношеніемъ будетъ отъ сыновъ Израилевыхъ, отъ жертвъ мирныхъ ихъ, — возношеніе ихъ для Ягвэ. И одежды священныя, что у Аарона, будутъ сынамъ его послѣ него для помазанія въ нихъ и уполномоченія въ нихъ. Семь дней да надѣваетъ ихъ тотъ священникъ, что на мѣсто его (Аарона) изъ сыновъ его, что будетъ входить въ шатеръ завѣта для служенія въ святилищѣ. — А овна уполномоченія возьмешь и сваришь мясо его въ мѣстѣ святомъ. И пусть ѣстъ Ааронъ и сыны его мясо овна и хлѣбы что въ корзинѣ у входа въ шатеръ завѣта. И будутъ ѣсть ихъ (жертвенныя части) тѣ, которые искуплены ими въ наполненіе рукъ ихъ въ освященіе ихъ; а посторонній пусть не ѣстъ, ибо это святыня. А если останется отъ мяса уполномоченія и отъ хлѣба до утра, — сожги остатокъ огнемъ и не ѣшь его, ибо святыня это. — И сдѣлай Аарону и сынамъ его по всему такъ какъ Я заповѣдалъ тебѣ: семь дней наполняй руки ихъ (т.-е. уполномочивай ихъ). И тельца за грѣхи приноси въ жертву каждый день для искупленія; и очисти жертвенникъ совершая на немъ искупленіе[1], и помажь его для освященія его. Семь дней совершай искупленіе на жертвенникѣ и святи его[2]; и будетъ жертвенникъ святое святыхъ (кодэш кадашим), — всякъ коснувшійся жертвенника будетъ посвященъ. — И вотъ что совершать тебѣ на жертвенникѣ: агнцевъ однолѣтнихъ двухъ повседневно. Агнца одного совершай утромъ и агнца второго совершай въ сумерки. И десятую часть (мѣры) муки смѣшанной съ четвертью гина масла и для возліянія четверть гина вина на агнца одного. И агнца второго совершай въ сумерки съ такимъ же хлѣбнымъ приношеніемъ и съ такимъ же возліяніемъ совершай его въ запахъ пріятнаго куренія для Ягвэ, — всесожженія постоянныя

---

[1] Т.-е очисти его покропивши и поливши его кровью тельца.
[2] Т.-е. семь дней поливай его жертвенною кровью.

въ роды ваши у входа въ шатеръ завѣта предъ лицемъ Ягвэ, куда Я буду приходить на свиданіе съ вами[1], чтобы говорить съ тобою тамъ. И буду являться туда сынамъ Израилевымъ и святиться въ славѣ Моей. И освящу Я шатеръ завѣта и жертвенникъ, и Аарона и сыновъ его освящу Я въ ставленники Мнѣ. И буду обитать среди сыновъ Израилевыхъ, и буду имъ въ боги. И познаютъ, что Я Ягвэ богъ ихъ, который вывелъ ихъ изъ земли Мицраимъ, чтобы обитать Мнѣ среди нихъ — Я Ягвэ богъ ихъ". (Исх. гл. XXIX).

Изложенный чинъ поставленія священства для народа Израильскаго[2] прежде всего связываетъ іерархическое служеніе съ полнотою жертвы. Избранные въ удѣлъ Ягвэ предстоятели еврейскаго народа и посредники между нимъ и Богомъ его должны быть вполнѣ очищены, всецѣло освящены и совершенно примирены съ Богомъ, для того чтобы служить проводниками очищенія, освященія и свободнаго соединенія съ Божеествомъ для всего народа. Соотвѣтственно этому при самомъ посвященіи совершаются всѣ три главныя жертвы: телецъ приносится въ искупительную жертву за грѣхи (хатат) и его кровью очищается, искупается или покрывается (кипэр) шатеръ завѣта и жертвенникъ; одинъ изъ двухъ овновъ приносится въ жертву всесожженія (олà) а второй въ жертву уполномоченія (миллуим), которая есть лишь видоизмѣненіе мирной жертвы (шэлэм), — именно мирная жертва священниковъ, съ котврыми Ягвэ раздѣляетъ свою трапезу. Причемъ эти три жертвы совершаются именно въ томъ порядкѣ, какой требуется нашею идеею жертвы, — въ идеальной постепенности *очищенія* (искупленія, оправданія, покрытія), *кровью. освященія* (одухотворенія) *огнемъ* и *общенія* въ *пищѣ*. — А затѣмъ по окончаніи всего чина поставленія продолжающагося семь дней Ааронъ на осьмой день торжественно совершаетъ передъ народомъ тѣже троякаго рода жертвы и въ томъ же самомъ порядкѣ (Лев. гл. IX).

---

[1] Я рѣшился на этотъ (необычный) переводъ между прочимъ потому, что только при такомъ пониманіи текста можно сохранить въ немъ слово шàмма (въ соединеніи съ ашэр значитъ куда), тогда какъ при всякомъ другомъ переводѣ его нужно замѣнить словом шам — знач. тамъ, а это тѣмъ болѣе неудобно, что и это послѣднее слово стоитъ тутъ же на своемъ мѣстѣ въ концѣ стиха.

[2] Описаніе этого чина воспроизводится въ болѣе сжатомъ вид въ кн Левитъ гл. VIII.

Но если совершеніе жертвы во всей полнотѣ ея составляетъ и общее условіе и общее назначеніе іерархіи, то особыя цѣли этого служенія требуютъ отъ ставленниковъ Ягвэ еще особыхъ условій или точнѣе особаго усвоенія и осуществленія жертвенной идеи. Эти особенности знаменуются при самомъ поставленіи троякаго рода дѣйствіями относящимися прямо и непосредственно къ самимъ посвящаемымъ и болѣе или менѣе связанными съ троякою жертвою. Дѣйствія эти суть: облеченіе въ священныя одежды (при жертвѣ искупленія), затѣмъ освященіе уха, руки и ноги (съ олтаря всесожженія) и наконецъ дѣйствіе уполномоченія или наполненія руки (миллэ эт-яд) частями послѣдней жертвы — мирной жертвы уполномоченія[1]. Разсмотримъ эти три дѣйствія по порядку.

XIV

Какъ кровь искупительной жертвы очищаетъ отъ прежняго грѣха, такъ облеченіе въ священныя одежды окропленныя того кровью служитъ символомъ постояннаго сохраненія чистоты душевной. Если слово кипэр — собств. крыть покрывать — употребляется въ переносном смыслѣ относительно жертвенной крови, то соединенное съ этимъ словомъ понятіе можетъ найти еще болѣе близкое символическое примѣненіе въ настоящемъ случаѣ, Священныя одежды 1) сокрываютъ наготу животной природы извращенной грѣхомъ; 2) закрываютъ тѣло отъ внѣшней нечистоты, т.-е. (символически) охраняютъ чувственную душу отъ дурного дѣйствія внѣшнихъ впечатлѣній и 3) покрываютъ облеченнаго въ нихъ славою и красотою, т.-е. символически преображаютъ и просвѣтляютъ его тѣлесный образъ.

Но избранники Божіи поставленные между народомъ и Богомъ его должны быть не только пассивными образцами чистоты для всего Израиля но и дѣятельными правителями его, дающими должное религіозное направленіе всему народному существованію. Для этого кромѣ охраненія душевной чистоты они должны проявлять правоту ума во всѣхъ отношеніяхъ своей сознательной дѣятельности. А именно они должны во первыхъ право внимать слову истины какъ началу всякаго

---

[1] Что касается до помазанія то только одинъ первосвященникъ помазывается въ собственномъ смыслѣ этого слова чрезъ возліяніе елеапомазанія на голову, — о чемъ мы скажемъ на своемъ мѣстѣ.

дѣла; въ знакъ этого праваго вниманія, которое они должны посвящать слову Божію, правое ихъ ухо помазывается кровью съ олтаря всесожженія — кровью всецѣлаго оправданія и освященія. Во вторыхъ священники Божіи должны право избирать тѣ дѣла, къ которымъ имъ нужно прилагать руки свои, различая то, что подлежитъ и что не подлежитъ ихъ вѣдѣнію: это правое избраніе дѣлъ знаменуется помазаніемъ (тою же кровью) края правой руки —, органа дѣйствія. Но дѣлая дѣла Божіи ставленники Его должны (въ третьихъ) держаться и праваго пути Божія, ходить предъ Господомъ, т.-е. быть правыми не только въ цѣли своего дѣйствія но и въ пути къ ней, въ средствахъ, способахъ и пріемахъ къ ея достиженію: эту правоту хожденія знаменуетъ помазаніе священною кровью края правой ноги у поставляемаго. То обстоятельство, что помазанію подвергаются крайнія части праваго уха, руки и ноги показываетъ, что поставляемый долженъ съ крайнею послѣдовательностью, до конца выдерживать и проводить правоту въ своихъ познаніяхъ и дѣйствіяхъ. Священная кровь, употребляемая при этомъ всецѣломъ освященіи крайнихъ органовъ познанія и разумной дѣятельности, берется съ олтаря всесожженія и замѣняетъ собою священный огонь, непосредственное употребленіе котораго въ данномъ случаѣ представляло бы матерьяльныя неудобства[1].

Тройственнымъ помазаніемъ живыхъ орудій вниманія, дѣланія и хожденія вполнѣ и всецѣло освящается все разумное существованіе предстоятелей Израилевыхъ, все это существованіе становится проводникомъ святаго дѣйствія Божія въ его началѣ, которое есть слово *истины*, въ его цѣли, которую образуютъ благія дѣла *жизни* вѣчной и въ его посредствѣ, которое есть *путь* праведности. Такимъ образомъ уже ветхозавѣтное посвященіе предуказываетъ священство Того, кто есть Путь, Истина и Жизнь. Праведный Богъ требуетъ отъ избранниковъ Своихъ чистоты душевной и правоты ума, Богъ всеблагій даетъ имъ полноту духовной жизни, что выражается чрезъ уполномоченіе или наполненіе рукъ ихъ жертвенными

---

[1] При сопоставленіи текста въ кн. Исхода (гл. XXIX) съ текстомъ кн. Левитъ (гл VIII) не совсѣмъ ясно, связывалось ли помазаніе кровью съ второю жертвою — всесожженія, или съ третьей жертвою уполномоченія. Строгая симметрія требовала бы перваго. Впрочемъ внутренняя послѣдовательность священнаго символизма достаточно ясна и безъ такой точности въ подробностяхъ.

частями принадлежащими Ягвэ. Въ этомъ священнодѣйствіи доля священниковъ смѣшивается такъ сказать съ долею Ягвэ. Посвященный Богу имѣетъ право на то что принадлежитъ Богу. То самое полномочіе которое по отношенію къ Богу есть полномочіе общенія, — оно же по отношенію къ народу есть полномочіе власти посредствующей между народомъ и Богомъ. Только при посредствѣ священниковъ — могутъ сыны Израилевы вступить въ мирное общеніе съ Ягвэ. Никакая мирная жертва не пріемлется Ягвэ, если отъ нея не отдѣлены для священниковъ „грудина воздыманія" (хазэ гатнуфа̀) и „плечо возношенія" (шок гатрума̀). Если наполненіе рукъ священническихъ тѣмъ, что принадлежитъ Ягвэ, означаетъ, что Богъ сообщаетъ священникамъ отъ полноты своей, дѣлаетъ ихъ участниками Своей жизни, то непреложное удѣленіе священникамъ извѣстныхъ частей отъ приношеній народныхъ, которыя народъ приноситъ Ягвэ, означаетъ права духовной власти принадлежащія священникамъ относительно народа. Богъ даетъ имъ полноту даровъ по благодати своей, а народъ уступаетъ имъ полноту власти по обязанности по закону Божію какъ ихъ вѣчныя права — хукот ола̀м. А въ чемъ состоятъ эти права и эта власть — это указывается символическимъ назначеніемъ опредѣленныхъ частей жертвеннаго животнаго для священниковъ, а именно грудины воздыманія и плеча возношенія. „Воздываніе" (тенуфа̀) есть движеніе горизонтальное — движеніе расширенія; „возношеніе" (терума̀) етть движеніе вертикальное — движеніе поднятія. И то и другое совершается предъ лицемъ Ягвэ. Итакъ священникамъ по уполномоченію ихъ принадлежитъ все то что распространяетъ дѣйствіе Божіе въ народѣ и все то что поднимаетъ жизнь народа къ Богу — всякое религіозное дѣйствіе въ ширь и всякое религіозное движеніе въ высь. Руководить такими движеніями есть ихъ право и ихъ обязанносъ, гля этаго они уполномочены, для этого наполнены руки ихъ.

Итакъ: чистота чувственной души, правота ума и полнота духовной власти — вотъ что требуется егъ нихъ и что дается имъ — вотъ что сообщено символически предстоятелямъ Израильскимъ въ священныхъ обрядахъ ихъ поставленія. Пріобщенныя святости Божіей они получаютъ и права Божіей власти, становятся настоящими носителями теократіи. По этому то грѣхъ священника равносиленъ грѣху всего общества, ибо

только чрезъ священника все общество поддерживаетъ свою связь съ Богомъ, получаетъ отъ Него свое освященіе.

XV

Итакъ теократическій строй Израиля основанъ на выдѣленіи священства, на различеніи между sacrum и profanum. Но это выдѣленіе и различеніе священства отъ *всего міра* или всего общества (кол-адат) не есть *отдѣленіе*, подобно тому какъ особый органъ, выдѣленный для высшихъ отправленій не отдѣляется чрезъ это отъ прочаго организма, а напротивъ составляетъ для него единящее и связующее начало. Священство противупоставляется „всему міру“ лишь въ томъ смыслѣ въ какомъ голова противупоставляется всему тѣлу, т.-е. какъ главная часть, которая не можетъ существовать отдѣльно ото всего тѣла сама по себѣ и для себя, точно также какъ и все тѣло на извѣстной ступени своего развитія не можетъ существовать безъ этой главной части).

Сущность теократіи — свободное взаимодѣйствіе между Божествомъ и человѣчествомъ совершенно исключаетъ деспотическую власть священства надъ народомъ. Представители духовной власти въ истинной теократіи имѣютъ свою власть не какъ цѣль для себя, а какъ необходимое средство для всего міра. Для свободнаго теократическаго взаимодѣйствія столь же необходима самостоятельность „всего общества“ какъ и самостоятельность священства. Это послѣднее представляетъ въ теократіи по преимуществу божественную сторону, а прочій народъ по преимуществу человѣческую сторону: а та и другая одинаково необходимы для *богочеловѣческой* формы правленія.

Само собою разумѣется, что какъ священство не есть безусловное проявленіе божественнаго начала, такъ съ другой стороны народъ не лишенъ самъ по себѣ внутренняго причастія Божеству (и помимо священства). Въ народѣ есть святость Божія также какъ въ священствѣ есть и немощь и недостоинство человѣческое. Вся разница въ относительномъ значеніи и положеніи этихъ двухъ стихій въ той и другй части теократическаго цѣлаго. Внутренняя святость народа есть лишь неразвившійся *зачатокъ* грядущаго освященія; дурной человѣческій элементъ въ священствѣ есть лишь неустраненный *остатокъ* прежняго грѣховнаго состоянія. Въ іерархіи (по самой ея идеѣ выраженной въ чинѣ поставленія)

человѣческое начало всецѣло посвящено Богу, должно быть, лишь носителемъ выразителемъ и живымъ орудіемъ Божества; и если тѣмъ не менѣе это человѣческое начало (скажемъ эгоизмъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) проявляетъ и здѣсь свою отдѣльную самостоятельность внѣ прямого подчиненія Божеству, — то это есть нѣчто случайное и привходящее не связанное съ самымъ существомъ священнаго служенія. Въ мірской части, напротивъ, самымъ выдѣленіемъ изъ нея священства человѣческое начало допущено на первое мѣсто. Оно составляетъ положительную и преобладающую основу мірской жизни; божественное дѣйствіе сперва лишь прикрываетъ мірскіе интересы, даетъ имъ санкцію и только путемъ долгаго и постепеннаго процесса проникаетъ и преобразуетъ жизнь „всего міра" (кол-адат) пока „весь міръ" не сдѣлается носителемъ и выразителемъ Божества, царскимъ священствомъ не нуждающимся уже болѣе въ особой іерархіи, въ особыхъ посредникахъ между собою и Богомъ. Но это есть лишь высшая цѣль и конецъ, для котораго воспитывается человѣчество; а во время самого воспитательнаго процесса собственные человѣческіе интересы міра составляютъ главный мотивъ его жизни — подчиненной но еще не проникнутой божественнымъ началомъ.

Мірская собственно человѣческая часть теократической націи выдѣлившей изъ себя священство сама расчленяется естественно на двѣ части: на лучшихъ и худшихъ (по значенію въ обществѣ) людей. Лучшіе люди это представители личнаго начала дѣятельнаго и энергичнаго, начала почина и подвига Худшіе въ соціальномъ смыслѣ люди это народъ земли (амгаарэц) — представители начала общиннаго, земскаго, — косная неподвижная масса. Лучшіе люди въ Израилѣ представляли двоякій характеръ: частію родовой знати, частію выборнаго начальства. Это были съ одной стороны главные предстоятели колѣнъ и родовъ — князья — несіэй (sing. наси) и старѣйшины — зикнэй (sing. закэн), а съ другой стороны это назначенные или выбранные головы (рашим) и распорядители (сарэй) — тысяцкіе, сотскіе, пятидесятники и десятскіе.

Какимъ образомъ передавалось старѣйшинство въ колѣнахъ и родахъ (т.-е. по прямому ли наслѣдству отъ отца къ сыну, или же старѣйшему въ колѣнѣ и родѣ) объ этомъ мы не находимъ достовѣрныхъ свѣдѣній равно какъ и о томъ, какъ

происходило избраніе выборныхъ начальниковъ. Не передавая намъ этихъ подробностей имѣющихъ весьма относительный историческій интересъ, Слово Божіе ясно и опредѣлительно указываетъ на существованіе въ обществѣ Израильскомъ этого различія между начальствомъ (родовымъ и выборнымъ) и простымъ народомъ, между лучшими и худшими людьми. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Библіи лучшіе люди или вельможи являются съ названіемъ боговъ (элогим) и оскорбленіе ихъ признается послужилъ преступленіемъ. Съ другой стороны тотъ текстъ, который намъ исходною точкою настоящаго разсужденія (уставъ искупительныхъ жертвъ за грѣхи) ясно опредѣляя различіе между княземъ (наси) и какою нибудь душою изъ народа земли (нэфэш ахат мэ-ам га-арэц) вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ что это различіе не нарушало существеннаго равенства между всѣми лицами входившими въ составъ всего общества сыновъ Израилевыхъ. Каждая отдѣльная душа изъ простого народа имѣетъ свою собственную цѣну и значеніе въ глазахъ Ягвэ, каждая должна за свой грѣхъ приносить свою искупительную жертву и притомъ жертву однородную — тотъ же видъ животнаго — съ жертвою вельможи. Различіе же заключается лишь въ *полѣ* жертвеннаго животнаго: вельможа долженъ приносить козла, а земскій человѣкъ – козу[1]. Удивительная точность священнаго символизма усвояющаго человѣку изъ народа, общиннику характеръ женственный пассивный, а представителю личнаго начала — вельможѣ и властителю — характеръ мужественный активный.

Необходимость личныхъ руководителей народа обусловливается именно пассивнымъ характеромъ народной массы. Еслибы этому вообще косному и неподвижному элементу принадлежало преобладающее значеніе въ народѣ Израильскомъ, то всемірно-историческое призваніе Израиля не могло бы быть исполнено. Та естественная жизнь во власти земли которою живетъ всякій народъ не есть окончательный удѣлъ для народа историческаго и въ особенности для народа историческаго по преимуществу, для народа избраннаго грядущимъ Богомъ. Между тѣмъ по свойственной ему косности „народъ земли“ крѣпко держится за это свое естественное приземное существованіе, не хочетъ ничего знать кромѣ него

[1] Въ исключительныхъ случаяхъ за неімѣніемъ козы онъ могъ приносить и овцу.

противится всякому движенію впередъ. Слѣдовательно для этаго движенія необходимъ другой элементъ дѣятельный и подвижный. Исраильскіе „несіэй“ и „зикнэй“ были зародышемъ тѣхъ царей и пророковъ, которые своимъ почином и своими подвигами двигали еврейскій народъ по пути его назначенія.

XVI

Общій образъ богочеловѣческаго теократическаго общества представилъ намъ тройственное расчлененіе: 1) часть Божія — священники (коганим), 2) часть активночеловѣческая — князья или начальники (несіэй, сарэй) и 3) часть пассивночеловѣческая — народъ земли (ам га-арэц). Но это расчлененіе естественно вытекающее изъ необходимостей историческаго процесса и составляющее органическую форму теократическаго общества не только не нарушаетъ внутренняго существеннаго равенства всѣхъ съ безусловной точки зрѣнія, но и въ самомъ этомъ внѣшнемъ расчлененіи на три части мы не находимъ рѣзкихъ границъ и перерывовъ, а встрѣчаемъ промежуточныя звенья связывающія весь теократическій строй живою неразрывною цѣпью.

И во первыхъ при самомъ основномъ дѣленіи теократическаго общества на божескую и человѣческую часть, на священство и „міръ“ мы находимъ промежуточное звено связывающее эти двѣ противоположности — именно въ учрежденіи Левитовъ, которые съ одной стороны принадлежатъ къ священному удѣлу Божію какъ служители святыни и обязательные помощники помазаннаго священства связанные съ нимъ къ тому же родовою связью, а с другой стороны они суть представители и замѣстители въ служеніи дому Ягвэ всего общества сыновъ Израилевыхъ.

Въ принципѣ весь Израиль принадлежитъ Ягвэ, весь онъ святъ или посвященъ Ему.

Но такъ какъ грядущій Богъ Израильскій есть Богъ свободы и любви, отпускающій, а не поглощающій свои творенія, и такъ как смыслъ Его теократіи есть обоюдное добровольное богочеловѣческое соединеніе, то этотъ Богъ, хотя и имѣетъ и право и силу и волю всецѣло обладать Своимъ народомъ, но Онъ пользуется этимъ правомъ и силою и удовлетворяетъ этому желанію не какъ Кроносъ поглощающій своихъ дѣтей,

а какъ истинный отецъ воспитывающій ихъ для полноты свободнаго и дружескаго общенія съ отцемъ ихъ. Поэтому Ягвэ не беретъ Себѣ заразъ всего народа Израильскаго, а отпускаетъ его до времени, даетъ волю его естественно человѣческой, чувственноземной жизни. Какъ Богъ грядущій Онъ можетъ ждать, чтобы народъ Его дошелъ подъ Его водительствомъ до внутренней и самостоятельной потребности сочетать свою жизнь съ божественнымъ началомъ Богъ будущаго оставляетъ настоящую жизнь Своего народа въ ея естественномъ состояніи. Онъ требуетъ только чтобы будущность этого народа, его поступательное движеніе (прогрессъ) было посвящено Ему — Тому, кто будетъ. Будущность Израиля представляется его первенцами: первенцы Израиля принадлежатъ Ягвэ. Но та будущность, которую имѣетъ въ виду Ягвэ, не есть будущность завтрашняго дня, а то далекое грядущее, что наступитъ лишь съ исполненіемъ временъ. Поэтому Ягвэ не беретъ себѣ непосредственно всѣхъ первенцевъ Израиля, Онъ оставляетъ ихъ на свободѣ чрезъ многіе ряды поколѣній совершать долгій и постепенный путь къ грядущей цѣли, а какъ нѣкоторое предвареніе или залогъ этого грядущаго Онъ назначаетъ Себѣ въ представители и замѣститдли всего Израильскаго общества (кол-адат бенэй-Исраэл) во всѣхъ колѣнахъ его — одно колѣно сыновъ Левіиныхъ.

„И Левиты не были сосчитаны среди сыновъ Израилевыхъ какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею". (Числа, II, 33).

„И говорилъ Ягвэ съ Моисеемъ и сказалъ: Приведи колѣно Лэви и поставь его предъ лице Аарона священника; и пусть прислуживаютъ на стражѣ у него и на стражѣ у всего общества предъ шатромъ завѣта, чтобы служить службу обители (Моей). И пусть охраняютъ всѣ сосуды шатра завѣтнаго и сторожатъ для сыновъ Израилевыхъ, служа службу обители. И отдай Левитовъ Аарону и сынамъ его: дары, дары они ему отъ сыновъ Израилнвыхъ. Аарона же и сыновъ его поставишь да хранятъ священство свое; а посторонній посягнувшій (на святыню) умретъ — И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: И вотъ Я взялъ Левитовъ изъ среды сыновъ Израилевыхъ вмѣсто всѣхъ первенцевъ разверзающихъ ложесна изъ сыновъ Израилевыхъ, и Мнѣ будутъ Левиты. Ибо Мнѣ всякъ первенецъ; въ день, какъ поразилъ Я всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ, посвятилъ Я Себѣ всякаго первенца въ Из-

раилѣ[1] отъ человѣка до скота: Мнѣ будутъ они — Я Ягвэ.

„И говорилъ Ягвэ ся Моисеемъ въ пустынѣ Синайской и сказалъ: Сочти Сыновъ Лэви по домамъ отцевъ ихъ, по родамъ ихъ, всякаго мужескаго отъ одномѣсячнаго и выше сочти ихъ. И счелъ ихъ Мойсей по слову Ягвэ, какъ было заповѣдано ему". (Числа, III, 5—16).

„Весь счетъ Левитовъ, что сосчиталъ Моисей и Ааронъ со словъ Ягвэ, по родамъ ихъ все мужеское отъ одномѣсячнаго и выше — двадцать двѣ тысячи. И сказалъ Ягвэ Моисею: сочти всякаго первенца мужескаго у сыновъ Израилевыхъ отъ одномѣсячнаго и выше и сложи число именъ ихъ. И возьми Левитовъ Мнѣ, — Я Ягвэ, — вмѣсто всѣхъ первенцевъ у сыновъ Израилевыхъ и скотъ Левитовъ вмѣсто всѣхъ первенцевъ въ скотѣ сыновъ израилевыхъ И счелъ Моисей, какъ заповѣдалъ Ягвэ ему, всѣхъ первенцевъ у сыновъ Израилевыхъ. И было всѣхъ первенцевъ мужескихъ по числу именъ отъ одномѣсячнаго и выше по счетамъ ихъ — двадцать двѣ тысячи двѣсти семьдесятъ три. И говорилъ Ягвэ съ Моиссеемъ и сказалъ: возми Левитовъ вмѣсто всѣхъ первенцевъ у сыновъ Израилевыхъ и скотъ Левитовъ вмѣсто скота ихъ; и будутъ Мнѣ Левиты — Я Ягвэ. А выкупъ за двѣсти семьдесятъ три излишнихъ, противу Левитовъ, изъ первенцевъ сыновъ Израилевыхъ, — возми по пяти сикелей за голову — сикелемъ священнымъ возьми: двадцать гэръ въ сикелѣ. И дашь серебро Аарону и сынамъ его — выкупъ за излишекъ ихъ. — И взялъ Моисей серебро выкупное за лишнихъ, противу левитовъ, первенцевъ сыновъ Израилевыхъ — взялъ серебра тысячу триста шестьдесятъ сикелей священныхъ, и далъ Моисей серебро выкупное Аарону и сынамъ его по слову Ягвэ, какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею". (Iв. 39—51).

„И говорилъ Ягвэ съ Моисеемъ и сказалъ: Возьми Левитовъ изъ среды сыновъ Израилевыхъ и очисти ихъ. Такъ дѣлай съ ними, чтобы очистить ихъ: покропи на нихъ водою искупленія, и пусть остригутъ волосы на всемъ тѣлѣ своемъ и вымоютъ одежды свои и очистятся И возьмутъ тельца бычка и хлѣбное приношеніе къ нему изъ муки смѣ-

[1] Поражая первенцевъ жизни грѣховной осржденной на гибель, грядущій Богъ тѣмъ самымъ посвящаетъ (отдѣляетъ Себѣ, соединяетъ съ собою) первенцевъ новой жизни, изъ коей имѣетъ произойти спасеніе міру.

шанной съ елеемъ; и тельца второго бычка возьми для искупительной жертвы за грѣхи. И приведешь Левитовъ предъ шатеръ завѣта; и соберешь все общество сныовъ Израилевыхъ. И представишь левитовъ предъ лице Ягвэ, *и положатъ сыны Израилевы руки свои на Левитовъ.* И пусть воздымаетъ Ааронъ Левитовъ въ воздыманіе предъ лицемъ Ягвэ отъ сыновъ Израилевых и будутъ для служенія службъ Ягвэ. А Левиты пусть положатъ руки свои на голову тельцовъ, и одинъ (телецъ) будетъ сдѣланъ жертвой за грѣхи, а другой — жертвою всесожженія для Ягвэ, чтобъ покрыть Левитовъ. И поставишь Левитовъ предъ лице Аарона и предъ лице сыновъ его и будешь воздымать ихъ воздыманіемъ для Ягвэ. И отдѣлишь Левитовъ изъ среды сыновъ Израилевыхъ, и будутъ Мнѣ Левиты. И послѣ сего войдутъ Левиты въ служеніе при шатрѣ завѣта; и очистишь ихъ и посвятишь ихъ воздыманіемъ[1]. *Ибо дары, дары* они Мнѣ изъ среды сыновъ Израилевыхъ: вмѣсто разверзающихъ всякія ложесна, — первенцевъ всѣхъ изъ сыновъ Израилевыхъ — беру Я ихъ Себѣ. Ибо Мнѣ всякій первенецъ въ сынахъ Израилевыхъ у людей и у скота: въ день, какъ поразилъ Я всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ, посвятилъ Я ихъ Себѣ; и взялъ Левитовъ вмѣсто всѣхъ первенцевъ у сыновъ Израилевыхъ; и далъ Левитовъ въ даръ Аарону и сынамъ его изъ среды сыновъ Израилевыхъ, чтобы служить службы сыновъ Израилевыхъ въ шатрѣ завѣта и чтобы прикрывать сыновъ Израилевыхъ, дабы не было въ сынахъ Израилевыхъ пораженія (нэгэф) при прикосновеніи сыновъ Исраилевыхъ къ святынѣ. — И сдѣлалъ Моисей и Ааронъ и все общество сыновъ Израилевыхъ относительно Левитовъ по всему, какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею о Левитахъ, такъ и сдѣлали имъ сыны Израилевы. И искупились Левиты отъ грѣховъ и вымыли одежды свои, и посвятилъ ихъ Ааронъ воздыманіемъ предъ лицемъ Ягвэ и искупилъ ихъ Ааронъ дабы очистить ихъ. И послѣ сего вошли Левиты въ служеніе службъ своихъ въ шатрѣ завѣта предъ лицемъ Аарона и пред лицемъ сыновъ его; какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею о Левитахъ, такъ и сдѣлали имъ". (Числа, VIII, 5—22).

---

[1] Т.-е. воздыманіемъ извѣстныхъ частей изъ жертвеннаго тельца, покрывающаго или заступающаго въ этомъ случаѣ самихъ Левитовъ.

Чинъ очищенія Левитовъ представляетъ ихъ намъ преимущественно какъ замѣстителей израильскихъ первенцевъ. Въ другихъ относящихся къ нимъ узаконеніяхъ Левиты являются какъ отборное воинство Ягвэ окружающее святыню Его по ополченіамъ своимъ, — какъ нѣкая теократическая гвардія, сосредоточивающая и собирающая около себя прочее воинство и весь народъ Израильскій. Вообще же Левиты, представляющіе предъ лицемъ Ягвэ грядущія поколѣнія Израиля — его естественныхъ первенцевъ, и назначеные всецѣло на служеніе святынѣ, чтобы носить ее предъ Израилемъ, предзнаменуютъ собою то будущее теократическое состояніе, когда потокъ естественной жизни въ человѣкѣ (первенцы Израильскіе) будетъ всецѣло обращенъ на служеніе высшимъ цѣлямъ, когда вся земная природа человѣка, ограничивши свои беспорядочныя стремленія (остриженіе волосъ на всемъ тѣлѣ) станетъ носить на себѣ святыню завѣта Божія. Если такимъ образомъ Левиты замѣстители всѣхъ разверзающихъ ложесна и носители священной скиніи знаменуютъ чувственнаго человѣка имѣющаго стать богоноснымъ, то Ааронъ и сыны его замѣстители Израиля въ томъ царственномъ священствѣ котораго убоялся весь прочій народъ, — непосредственно предстоящіе предъ Ягвэ, уполномоченные брать себѣ во всемъ долю Божію въ удѣлъ вѣчный — знаменують собою ту высшую божественную и вѣчную часть человѣческаго существа, которая дѣлаетъ человѣка способнымъ къ непосредственному внутреннему соединенію съ Богомъ и къ участію въ Божественной жизни.

Высшій идеалъ теократіи и окончательная цѣль историческаго процесса состоитъ въ томъ, чтобы это высшее божественное начало настолько раскрылось и возобладало въ человѣчествѣ, чтобы сдѣлать ненужнымъ отдѣльное священство Аароново — чтобы весь народъ Божій т.-е. все вѣрующее человѣчество, стало полномочнымъ царственнымъ священствомъ Божіимъ, какъ это ему и предуказано, къ чему оно и предназначено изначала.

XVII

Всеобщее священство есть идеалъ теократіи и цѣль исторіи. Трудиться надъ осуществленіемъ этого идеала, стараться объ достиженіи этой цѣли — есть безъ сомнѣнія право (а относительно говоря и обязанность) *всѣхъ* вѣрующихъ. Этимъ до из-

вѣстной степени уже предваряются полномочія всеобщаго священства. Но право (и обязанность) идти къ извѣстной цѣли никакъ не можетъ дать намъ права считать эту цѣль достигнутою въ каждый данный моментъ. Если же мы впадаемъ въ столь печальное заблужденіе, то успокаиваясь на мнимомъ концѣ пути, тѣмъ самымъ отнимаемъ у себя возможность достигнуть настоящей его цѣли. Попытка осуществить притязанія всеобщаго священства среди всеобщаго грѣха и недостоинства можетъ только задерживать правильный ходъ дѣла Божія. Поэтому всякая такая попытка, препятствуя осуществленію любви Божіей вызываетъ противъ себя возмездіе правды Божіей. Вотъ ясный и поучительный смыслъ слѣдующаго событія имѣющаго глубокую знаменательность для всей религіозной исторіи.

„И взялъ Корахъ сынъ Изгара сына Кагата сына Лэви, и Датанъ и Абирамъ сыны Эліаба, и Онъ сынъ Пэлэта — сыны Рувимовы — (взяли они) и возстали противъ Моисея, и (съ ними) мужей изъ сыновъ Израилевыхъ двѣсти пятьдесятъ князей общества, призываемыхъ на совѣтъ, мужей именитыхъ. И собрались на Моисея и на Аарона и сказали имъ: Полно вамъ! Вѣдь *все общество, всѣ они святы, и среди нихъ Ягвэ, — такъ зачемъ же вы дѣлаете себя господами надъ соборомъ Ягвэ?* — И услышалъ Моисей и палъ на лице свое И говорилъ онъ съ Корахомъ и со всѣмъ обществомъ его и сказалъ: завтра покажетъ Ягвэ, кто Его и кто святъ и кого приблизилъ къ себѣ; и кого Онъ самъ изберетъ того и приблизитъ къ Себѣ. Вотъ что сдѣлайте: возьмите себѣ курильницы, Корахъ и все общество его; и снабдите ихъ огнемъ и положите на нихъ куренія предъ лицемъ Ягвэ, завтра; и будетъ тотъ кого изберетъ Ягвэ, онъ (будетъ) святъ. Полно вамъ, сыны Лэви! — И сказалъ Моисей Кораху: послушайте ка, сыны Лэви! мало вамъ, что Богъ Израильскій выдѣлилъ васъ изъ общества Израилева чтобы приблизить васъ къ Себѣ, — служить службы при обители Ягвэ и стоять предъ лицемъ собранія и смотрѣть за нимъ. Онъ взялъ къ Себѣ тебя и всѣхъ братьевъ твоихъ сыновъ Лэви съ тобою; а вы добиваетесь еще и священства! Чрезъ это ты и все общество твое возстаете на Ягвэ; а Ааронъ — что̀ онъ, чтобы роптать на него? — И послалъ Моисей звать Датана и Абирама сыновъ Эліада; и сказали: не пойдемъ. Или мало что вывелъ насъ изъ земли, текущей млекомъ и

медомъ, чтобы умертвить насъ въ пустынѣ, — что еще начальствовать хочешь какъ начальникъ надъ нами? Такъ то въ землю текущую млекомъ и медом ввелъ ты насъ и далъ намъ въ наслѣдіе поля и виноградники? Не вырвешь ли и глаза у людей этихъ? – не пойдемъ. — И прискорбно стало Моисею весьма, и сказалъ онъ Ягвэ: Не обращайся къ приношеніямъ ихъ! И осла одного не взялъ я отъ нихъ, и не обидѣлъ никого изъ нихъ. — И сказалъ Моисей Кораху: ты и все общество твое да будутъ предъ лицемъ Ягвэ, ты и они и Ааронъ — завтра. И возьмутъ каждый курильницу свою и положатъ на нее куренія и принесутъ предъ лице Ягвэ каждый курильницу свою — двѣсти пятьдесятъ курильницъ, — и ты и Ааронъ каждый курильницу свою. — И взяли каждый курильницу свою и снабдили ихъ огнемъ и положили на нихъ куренія и стали у входа въ шатеръ завѣта, — и Моисей и Ааронъ (также) И собралъ на нихъ Корахъ все общество ко входу въ шатеръ завѣта; и явилась Слава Ягвэ всему обществу. И говорилъ Яагвэ съ Моисеемъ и съ Аарономъ и сказалъ: Отдѣлитесь отъ этого общества и пожру ихъ мгновенно. — Они же пали на лица свои и сказали: Боже духовъ всякой плоти! человѣкъ одинъ[1] согрѣшилъ, а на все общество воспламенишься? — И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: говори обществу и скажи: отойдите кругомъ отъ жилищъ Кораха, Датана и Абирама. — И всталъ Моисей и пошелъ къ Датану и Абираму, и пошли за нимъ старѣйшины Израилевы. И говорилъ съ обществомъ и сказалъ: отступите теперь отъ шатровъ мужей нечестивыхъ сихъ и не касайтесь ничего принадлежащаго имъ, дабы не приложиться вамъ ко всѣмъ грѣхамъ ихъ. И отступили (всѣ) отъ жилищъ Кораха, Датана и Абирама кругомъ; а Датанъ и Абирамъ выйдя стояли у входа въ шатры свои, — и жены ихъ и сыны ихъ и младенцы ихъ. И сказалъ Моисей: въ томъ познаете, что Ягвэ послалъ меня дѣлать всѣ дѣла сіи, а не изъ (собственнаго) сердца моего (дѣлаю ихъ): если смертью всякаго человѣка умрутъ они и судьба всѣхъ людей постигнетъ ихъ, — не Ягвэ послалъ меня. Если же новое дѣло сотворитъ Ягвэ, и разверзнетъ земля зѣвъ свой и поглотитъ ихъ и все что у нихъ, и сойдутъ живыми въ шеолъ[2], — тогда познаете, что мужи сіи хулили Ягвэ. —

---

[1] Т.-е. по смыслу — единичные люди.
[2] Въ преисподнюю.

И было, какъ кончилъ онъ говорить всѣ эти слова, — разступилась земля, что подъ ними. И разверзла земля зѣвъ свой и поглотила ихъ и домы ихъ и всякаго человѣка что съ Корахомъ и все имущество. И сошли они со всѣмъ, что у нихъ, живьемъ въ шеолъ; и покрыла ихъ земля и истребились изъ среды собора. И весь Израиль, что вокругъ нихъ, побѣжалъ отъ крика ихъ; ибо говорили, да не поглотитъ насъ земля. — А между тѣмъ) огонь вышелъ отъ Ягвэ и пожралъ двѣсти пятьдесятъ мужей, принесшихъ куренія". (Числа, гл. XVI).

Выставляя противъ Моисея отвлеченный принципъ всеобщаго священства, вожди мятежнаго общества не скрыли и другихъ болѣе реальныхъ мотивовъ своего недовольства противъ избранника Божія: Ты вывелъ насъ, говорили они, изъ земли Египетской, гдѣ мы наслаждались всякими благами, а въ другую, обѣщанную, землю съ полями и виноградниками ты насъ не привелъ и не можешь привести, по тому что Египетъ и есть та настоящая земля текущая медомъ и млекомъ. Или хочешь вырвать у насъ глаза т.-е. заставить насъ вопреки очевидности вѣрить въ твои обѣщанія когда мы умираемъ въ пустынѣ. Еслибы такимъ образомъ эти люди прикрываясь знаменемъ всеобщаго священства восторжествовали надъ Моисеемъ и Аарономъ, то мы можемъ знать, что̀ бы изъ этого произошло. Народъ еврейскій и безъ того уже тосковавшій по мясу и овощамъ египетскимъ съ радостю вернулся бы подъ предводительствомъ новыхъ вождей въ Египетъ, гдѣ былъ бы порабощенъ и уничтоженъ. Такимъ образомъ хотя всеобщее священство есть истинный принципъ теократіи, но ложное примѣненіе этого истиннаго принципа подавило бы въ самомъ зародышѣ дѣйствительное осуществленіе національной, а чрезъ нее и вселенской теократіи. И во всей послѣдующей религіозной исторіи каждый разъ какъ знамя всеобщаго священства будетъ воздвигаться противъ богоучрежденной іерархіи, мы можемъ знать заранѣе и дѣйствительные мотивы такого предпріятія и его возможные рерультаты въ случаѣ успѣха. И тутъ опять реальной основой всего дѣла будетъ желаніе вернуться въ землю Египетскую, т.-е. къ рабству духа въ довольствѣ плоти; и тутъ опять главный упрекъ духовнымъ вождямъ будетъ тотъ что они вывели человѣчество изъ его натуральной чувственной жизни и ввели его въ пустыню спиритуализма и аскетизма; и тутъ опять невѣріе въ ту обѣ-

тованную землю полнаго духовно-чувственнаго блаженства въ которую ведетъ этотъ пустынный путь. И тутъ опять въ случаѣ успѣха возвращеніе — подъ знаменемъ свободы и равенства — къ постыдному рабству низшимъ силамъ природы и въ лучшемъ случаѣ къ довольству сытаго животнаго. — Мы всѣ священники, всѣ имѣемъ право на самостоятельность; слѣдовательно имѣемъ право самостоятельно вернуться въ Египетъ. Вотъ всегдашнее разсужденіе враговъ теократіи употребляющихъ теократическій идеалъ какъ наилучшее средство противъ его дѣйствительнаго осуществленія.

Право всѣхъ на святость или всеобщее священство существуетъ лишь въ возможности (in potentia); дѣйствительное же пользованіе этимъ правомъ должно быть добыто чрезъ подчиненіе закону Божію: ритуальному *закону жертвы*, освящающему *начало* всѣхъ нашихъ путей; іерархическому *закону общественнаго строенія*, создающему для каждаго человѣка *среду* органически приспособленную къ воспріятію и проведенію дѣйствія Божія въ массу человѣчества; наконецъ религіозно-нравственному *закону жизни* согласующему всѣ *дѣйствія* человѣческія съ требованіями правды и любви Божіей.

XVIII

Жертва очищаетъ грѣхи прошедшаго, іерархическій строй общества даетъ настоящую форму народному тѣлу, религіозно-нравственныя заповѣди должны обезпечить народную жизнь въ будущемъ, они даны народу да будетъ живъ ими.

„И нынѣ, Израиль, — говоритъ Моисей — внимай уставамъ и узаконеніям, которымъ я научаю васъ дѣлать ихъ да живы будете и войдете и завладѣете землею, которую Ягвэ Богъ отцевъ вашихъ, даетъ вамъ.“ (Второз. IV, 1).

„Храня храните заповѣди Ягвэ Бога вашего и свидѣтельства Его и уставы Его, что заповѣдалъ тебѣ. И дѣлай справедливое и доброе въ глазахъ Ягвэ, да благо будетъ тебѣ и войдешь и овладѣешь землею доброю, о ней же клялся Ягвэ отцамъ твоимъ.“ (Второз. VI, 17, 18).

„Ввѣ заповѣди, что я заповѣдаю тебѣ нынѣ, — храните ихъ для дѣланія (ишмерун лаасот) да живи будете и возрастете и войдете и завладѣете землею, о ней же клялся Ягвэ отцамъ вашимъ.“ (Второз. VIII, 1).

Законъ жертвы требуетъ самоотреченія, законъ общественнаго строя требуетъ подчиненія, законъ жизни требуетъ любви.

„Слушай, Израиль, Ягвэ Богъ нашъ Ягвэ единъ. И возлюбишь Ягвэ Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душею твоею и всею силою твоею." (Второз. VI, 4, 5).

Въ богочеловѣческомъ союзѣ любовь основана на взаимности: Израиль долженъ любить Ягвэ потому, что Ягвэ прежде возлюбилъ и избралъ Израиля.

„Тебя избралъ Ягвэ Богъ твой да будешь Ему въ народъ собственный (леамъ сегулà) изо всѣхъ народовъ, что на лицѣ земли. Не изъ за многочисленности вашей среди всѣхъ народовъ принялъ васъ Ягвэ и избралъ васъ, ибо вы малѣйшій изо всѣхъ народовъ; — но *изъ того что возлюбилъ васъ Ягвэ*, и дабы соблюсти клятвы коими клялся отцамъ вашимъ, вывелъ Ягвэ васъ рукою крѣпкою и освободилъ изъ дома работъ, изъ руки фараона царя Египетскаго." (Второз. VII, 5—8).

„Се, Ягвэ Богу твоему (принадлежитъ) небо и небеса небесъ, земля и все, что на ней. Но лишь къ отцамъ вашимъ пріязнь Ягвэ и возлюбилъ онъ ихъ и избралъ сѣмя ихъ послѣ нихъ — васъ (избралъ) изо всѣхъ народовъ какъ днесь (явно). Такъ обрѣжьте крайнюю плоть сердецъ вашихъ и жестоковыйными не будьте больше" (Второз. X, 14—16).

Любовь Ягвэ къ Израилю есть любовь отца, воспитывающаго дѣтей своихъ: „Вспомни всю дорогу, которою велъ тебя Ягвэ Богъ твой эти сорокъ лѣтъ въ пустынѣ, дабы смирить тебя, дабы испытать и узнать, что̀ въ сердцѣ твоемъ, сохранишь ли заповѣди Его, или нѣтъ. И смирялъ тебя и заставлялъ голодать и кормилъ манною, которой ты не вѣдалъ и не вѣдали отцы твои, дабы ты познàлъ, что не хлѣбомъ однимъ живъ будетъ человѣкъ, но всѣмъ исходящимъ отъ Ягвэ живъ будетъ человѣкъ — Одежды твои не ветшали на тебѣ и ноги твои не пухли эти сорокъ лѣтъ. Познай же въ сердцѣ твоемъ: какъ воспитываетъ мужъ сына своего, (такъ) Ягвэ Богъ твой воспиталъ тебя." (Второз. XIII, 2—5).

Такъ какъ заповѣдь любви къ Богу основана на взаимности, то и всѣ требованія вытекающія изъ этой заповѣди предполагаютъ туже взаимность. — Какъ Израиль долженъ прежде всего быть *вѣренъ* Ягвэ Богу своему и не замѣнять его никакими другими богами, такъ и Ягвэ избравши себѣ народъ израильскій остаеттся ему вѣренъ и не замѣняетъ его никакимъ

другимъ народомъ: Какъ Израиль долженъ доказывать свою любовь къ Богу на дѣлѣ, исполняя заповѣди Божіи, такъ и Богъ дѣлами доказываетъ свою любовь къ Израилю исполняя данныя ему (еще въ лицѣ праотцевъ) обѣщанія. Если наконецъ Богъ требуетъ отъ Израиля, чтобы изъ любви къ Нему (Богу) онъ (Израиль) былъ *святъ*, то это требованіе основывается на томъ, что любящій долженъ быть однороденъ съ предметомъ любви своей. „Будьте святы потому что Я святъ.“

Такъ какъ Богъ требуетъ любви къ Себѣ отъ Израиля лишь потому что Онъ самъ возлюбилъ этотъ народъ и слѣдовательно для блага этого народа, то требованіе любви Божіей естественно переходитъ въ требованіе человѣколюбія или любви къ ближнему.

„И возлюбишь ближняго твоего какъ себя: Я Ягвэ. (Веагабтá лерээкá камокá ани Ягвэ). (Лев. XIX, 18).

Эта вторая основная заповѣдь обусловленная первою (ради чего и прибавлено: Я Ягвэ) относится какъ положительный и обязательный законъ, не къ *чувству* любви (что есть дѣло благодати, а не закона), а лишь къ той солидарности между каждымъ и всѣми, въ силу коей всякій долженъ сообразовать свои дѣйствія съ благомъ другихъ какъ со своимъ собственнымъ. Эта солидарность необходима прежде всего для сохраненія и возрастанія того народа, который возлюбленъ Богомъ не только для него самаго, но и избранъ какъ орудіе и средство для спасенія всего человѣчества.

Благо народа израильскаго въ его цѣлости — вотъ собственная непосредственная цѣль всѣхъ заповѣдей человѣколюбія въ законодательствѣ Моисеевомъ. Поэтому при исполненіи этихъ заповѣдей личныя чувства вражды не должны имѣть никакого значенія Какъ членъ національной теократіи Израильтянинъ долженъ быть также солидаренъ со своимъ личнымъ врагомъ какъ и со своимъ ближайшимъ другом. „Если встрѣтишься съ быкомъ врага твоего или съ осломъ его заблудившимся возвратясь верни его ему. — Если увидишь осла принадлежащаго ненавистнику твоему, павшаго подъ бременемъ его, берегись оставить его такъ: оставь дѣло свое и займись съ нимъ.“ (Исх. XXIII, 4, 5).

Мы не найдемъ въ законодательствѣ Моисеевомъ заповѣди о *любви* къ вратамъ. Любить враговъ есть совершенство; но путь къ совершенству – помогать врагамъ въ бѣдѣ несмотря на

свои личныя чувства; пренебрегающіе этимъ законнымъ путемъ едва ли могутъ когда нибудь достигнуть евангельской цѣли.

Если опредѣляющая идея Моисеева законодательства — солидарность всего Израиля въ его теократической цѣлости — заставляетъ истиннаго Израильтянина видѣть брата въ *личномъ* врагѣ, то тѣмъ самымъ съ другой стороны враги Израильскаго общества и его теократіи должны быть истребляемы безпощадно несмотря ни на какія личныя связи и привязанности. Въ случаѣ важныхъ преступленій подрывающихъ основы теократическаго союза (явная измѣна Ягвэ, склоненіе другихъ къ идолопоклонству и т. д) ближайшіе родные преступника должни быть его обвинителями и даже исполнителями казни.

Идея общественной солидарности, заставляющая каждаго относиться къ другимъ не только съ точки зрѣнія своей, но также и ихъ собственной пользы — эта идея проникаетъ всю положительную част Моисеева нравственнаго и гражданскаго законодательства. Такъ какъ теократическое общество основано на союзѣ съ Богомъ, то всякій Израильтянинъ вѣрный этому союзу, каково бы ни было его внѣшнее, положеніе имѣетъ полную цѣну въ глазахъ Божіихъ и полное право на поддержку своихъ ближнихъ. Отсюда въ торѣ множество узаконеній и заповѣдей запрещающихъ всякую эксплуатацію и обезпечивающихъ для слабыхъ и бѣдныхъ членовъ общества свободу и достоинство человѣческое.

„Никакой вдовы и сироты не обижай. — Если обижая обидишь ихъ, и если вопія возопіютъ ко мнѣ, то слушая услышу вопль ихъ (Исх. XXII, 21, 22). — Если сребро будешь ссужать народу моему, бѣдняку среди тебя, не будь ему вымогателемъ и не налагай на него роста. Если въ залогъ возьмешь плащъ ближняго твоего, — до захода солнца возврати ему. Ибо это одежда его единственная: она прикрытіе кожи его, чтобы спать въ ней. И будетъ, что возопіетъ ко Мнѣ, и услышу, ибо милостивъ Я. (Ib. 25, 26).

„Пожиная жатву въ землѣ вашей не дожинай до концевъ поля твоего и собирая не подбирай колосьевъ. И виноградника твоего не обирай вплоть и упавшихъ гроздій не подбирай: бѣдняку и страннику оставь ихъ, — Я Ягвэ Богъ вашъ. (Лев. XIX, 9, 10). Не обижай ближняго твоего и не притѣсняй его; не оставляй плату наемника у себя до утра. Не хули глухого

и предъ лицемъ слѣпого не полагай преткновенія; и бойся Бога твоего, — Я Ягвэ.“ (Ib. 13, 14).

„Если обѣднѣетъ братъ твой и умалится рука его (т.-е. сила) предъ тобою, то держи его какъ странника и присельника и пусть живетъ съ тобою. Не бери съ него роста и лихвы и бойся Бога твоего, и пусть живетъ братъ твой съ тобою. Серебра твоего не давай ему въ ростъ и за лихву не давай пищи твоей. Я Ягвэ Богъ вашъ, выведшій васъ изъ земли Мицраимъ дать вамъ землю Кенаанъ, чтобы быть вамъ въ Бога. И если обѣднѣетъ братъ твой у тебя и продастся тебѣ, то не порабощай его служеніемъ рабскимъ“. (Лев. XXV, 35—39).

„Не исчезнетъ бѣдный изъ среды земли; поэтому — то Я заповѣдаю тебѣ, говоря: раскрывая раскрой руку твою брату твоему, убогому твоему и бѣдному твоему въ землѣ твоей.“ (Второв. XV, 11).

„Когда будешь строить домъ новый, то сдѣлай загородку на крышѣ твоей и не навлеки крови на домъ твой, если бы кто нибудь падая упалъ съ него.“ (Второв. XXII, 8).

„Не выдавай господину раба его, прибѣжавшаго къ тебѣ отъ господина своего. Съ тобою да обитаетъ среди твоихъ въ мѣстѣ, когорое изберетъ, въ одномъ изъ добрыхъ обиталищъ твоихъ, и не притѣсняй его.“ (Второв. XXIII, 16, 17).

„Не бери роста съ брата твоего, ни роста сребромъ, ни роста пищей, ни роста всякою вещью, которая дается взаймы“ (ib. 20).

„Если пойдешь въ виноградникъ ближняго твоего, то ѣшь гроздій, сколько душѣ твоей угодно, но въ посуду свою не клади. Если пойдешь на ниву ближняго твоего, то срывай колосья рукою твоею, но серпа не запускай въ жатву ближняго твоего.“ (ib. 25, 26).

„Мужъ новобрачный, когда взялъ жену себѣ, да не идетъ въ ополченіе и да не возлагается не него никакое дѣло; свободенъ да будетъ въ домѣ своемъ годъ одинъ и да увеселяетъ жену свою, которую взялъ. — Не бери въ залогъ верхняго и нижняго жернова: ибо душу онъ заложилъ.“ (Второв. XXIV, 5, 6).

„Если ссудишь ближняго твоего чѣмъ нибудь въ займы, не входи въ домъ его, чтобы взять залогъ у него; снаружи постой, и тотъ мужъ, которому ты далъ взаймы, вынесетъ тебѣ залогъ наружу. А если мужъ бѣдный онъ, не ложись спать съ залогомъ его: возвращая верни ему залогъ его при заходѣ солнца и пусть спитъ въ одеждѣ своей и благословитъ тебя,

и это тебѣ будетъ въ праведность предъ лицемъ Ягвэ Бога твоего. — Не задерживай платы неимущему и убогому изъ братьевъ твоихъ или изъ поселенцевъ, что въ землѣ твоей, въ воротахъ твоихъ; въ день его отдавай плату его, и да не зайдетъ надъ нею солнце: ибо бѣднякъ онъ и платою носитъ душу свою, — чтобы не воззвалъ онъ на тебя къ Ягвэ и небыло бы на тебѣ грѣха. Да не умираютъ отцы за сыновей, и сыновья да не умираютъ за отцевъ: каждый за грѣхъ свой умретъ. — Да не нарушается право странника сироты и да не берется въ залогъ платье вдовы. Помни, что рабомъ былъ ты въ Мицраимѣ, и освободилъ тебя Ягвэ Богъ твой оттуда; потому то я и запрещаю тебѣ дѣлать такія дѣла. — Когда жать будешь жатву въ полѣ твоемъ и уронишь снопъ въ полѣ, не возвращайся чтобы подобрать его: страннику, сиротѣ и вдовѣ будетъ онъ, дабы благословилъ тебя Ягвэ Богъ твой во всякомъ дѣлѣ рукъ твоихъ. Когда ты отрясешь маслины твои, не отрясай ихъ другой разъ; страннику, сиротѣ и вдовѣ будетъ (это) Когда будешь собирать виноградъ свой не подбирай за собою: страннику, сиротѣ и вдовѣ будетъ (это). И помни, что рабомъ былъ ты въ землѣ Мицраимъ; по этому то я запрещаю тебѣ дѣлать такія дѣла.“ (ib., 10—22).

Кромѣ отдѣльныхъ постановленій, которыми во имя солидарности цѣлаго Израиля уравновѣшиваются слишкомъ рѣзкія различія въ распредѣленіи экономическаго благосостоянія, туже самую цѣль въ болѣе широкихъ и значительныхъ размѣрахъ имѣетъ въ виду великое теократическое учрежденіе троякой субботы (покоя): субботы седьмого дня, субботы седьмого года и субботы пятидесятаго (юбилейнаго) года.

XIX

Въ теократіи служеніе Творцу нераздѣльно съ собственнымъ благомъ творенія. Эту нераздѣльность мы находимъ во всѣхъ теократическихъ узаконеніяхъ; она же ясно выражается и въ установленіи субботы. Если въ десятословіи это установленіе отнесено непосредственно къ Богу: день же седьмый суббота Господу Богу твоему, — то въ другихъ текстахъ торы цѣль субботы прямо опредѣляется благомъ самого творенія: „шесть дней твори дѣла твои, день же седьмой успокоишься, да бы отдохнулъ волъ твой и оселъ твой и да бы благодушествовалъ сынъ рабы твоей и рабочій-чужакъ.“ (Исх. XXIII, 12).

Установленіе субботы вноситъ равенство въ среду каждой семьи: всѣ принадлежащіе къ еврейской семьѣ (не исключая даже домашнихъ животныхъ) равно празднуютъ, равно покоются съ седьмой день. — Седьмой годъ уравниваетъ между собою отдѣльныя семьи, даетъ свободу и обезпеченіе тѣмъ обѣднѣвшимъ Израильтянамъ — отцамъ семейства, которые были вынуждены неблагопріятными обстоятельствами вступить въ обязательныя отношенія къ своимъ болѣе счастливымъ согражданамъ. Всякій батракъ-Еврей на седьмой годъ не только отпускался на волю, но бывшій хозяинъ долженъ былъ еще снабдить его всѣмъ необходимымъ изъ своихъ стадъ и съ ѣстныхъ запасовъ. (Второз. XV). Но если благодаря этому закону не могъ образоваться въ Израилѣ постоянной классъ рабовъ, то могъ однако явиться классъ бездомныхъ бѣдняковъ, перебивающихся то милостынею, то временою кабалою. Чтобы воспрепятствовать этому законъ седьмаго года восполняется закономъ юбилейнаго (пятидесятаго) года, уравнивающаго всю землю Израильскую на основаніи слѣдующаго истинно теократическаго принципа: „Землю же не продавайте навсегда; ибо Моя земля, а вы странники и пришельцы предо Мною.“ (Лев. XXV, 23). Итакъ въ пятидесятый годъ всѣ поземельные участки должны были возвращаться тѣмъ родамъ, которые владѣли ими первоначально. Вслѣдствіе неравномѣрнаго размноженія семействъ и различія другихъ обстоятельствъ этимъ закономъ конечно не достигалось полное уравненіе имуществъ, — чего и не требуется, но имъ рѣшительно устранялось раздѣленіе Израиля на два рѣзко противупоставленные другъ другу класса имущихъ и неимущихъ, экономическихъ рабовладѣльцевъ и рабовъ. Періодическіе передѣлы во всякомъ случаѣ полагали извѣстныя границы какъ накопленію богатствъ въ однихъ родахъ, такъ и разворенію другихъ. Бѣдные всегда будутъ въ Израилѣ, но никогда не будетъ въ немъ (по субботнему и юбилейному закону) двухъ крайностей равно нарушающихъ нравственное достоинство человѣка: *даровой собственности безъ всякаго труда и вынужденнаго труда безъ всякой собственности.*

Сводя къ единству разсмотрѣнныя нами существенныя черты Моисеева законодательства, мы находимъ одну главную мысль, проникающую все это законодательство и которую мы можемъ

назвать теократическою идеей религіознаго и соціальнаго оправданія Согласно этой идеѣ внутреннее сочетаніе человѣка съ Божествомъ должно быть оправдано на дѣлѣ, должно быть осуществлено во всей человѣческой дѣйствительности. Если религія требуетъ, чтобы грѣшный человѣкъ обратился къ Богу и внутренно подчинился ему, то теократическій законъ не довольствуясь этимъ внутреннимъ обращеніемъ и подчиненіемъ обязываетъ человѣка искупить свой грѣхъ дѣйствительною жертвой. Какъ дѣйствителенъ былъ грѣхъ, такъ же дѣйствительно должно быть и искупленіе, и только чрезъ это человѣкъ получаетъ дѣйствительную свободу. Если, далѣе *идеалъ* теократіи требуетъ чтобы втѣ люди были равноправными членами Царства Божія — царскимъ священствомъ, — то теократическій законъ не останавливаясь на этомъ отвлеченномъ правѣ устанавливаетъ условія необходимыя для его дѣйствительнаго осуществленія, — для того чтобы сдѣлать изъ всѣхъ людей дѣйствительно полноправныхъ гражданъ теократическаго государства; въ виду дѣйствительнаго нравственнаго умственнаго и физическаго неравенства людей законъ Божій не довольствуется словеснымъ провозглашеніемъ всеобщаго равенства а установляетъ такую общественную организацію, которая не только обусловливаетъ постепенное воспитаніе всего народа до духовнаго совершеннолѣтія, но вмѣстѣ съ тѣмъ посредствомъ особыхъ теократическихъ органовъ сообщаетъ всѣмъ тѣ религіозныя блага, которыя могутъ быть самостоятельно достигнуты лишь немногими.

Признавая накопецъ высшимъ принципомъ *жизни* любовь къ Богу и ближнимъ, теократическій законъ не оставляетъ эту любовь въ области случайныхъ субъективныхъ чувствъ, а закрѣпляетъ ее практическимъ требованіемъ общественной солидарности. Законъ Божій не допускаетъ чтобы сытый давалъ голодному вмѣсто хлѣба и рыбы — камень добрыхъ словъ и змѣю лицемѣрнаго сочувствія. — Давая благотворительности санкцію положительнаго закона теократія не только помогаетъ благотворимымъ, но и воспитываетъ благотворящихъ, и не только улучшаетъ отдѣльныхъ людей, но и создаетъ *праведную общественную среду, въ которой человѣческая свобода добытая через жертву ограничивается для любви.*

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ПЕРВОСВЯЩЕННИКЪ, ЦАРЬ И ПРОРОКЪ.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Завершеніе національной теократіи развитіемъ трехъ властей: первосвященнической, царской и пророческой — и переходъ къ вселенской теократіи.

I

Національная теократія основана на *свободномъ договорѣ* народа съ Богомъ и имѣетъ ближайшею цѣлью обезпеченіе народнаго существованія, а высшая и окончательная цѣль этого союза есть полнота богочеловѣческой жизни.

Какъ нѣкогда единоличный Израиль — Іаковъ послѣ откровенія Божія въ видѣніи не ограничился свидѣтельствомъ своей вѣры, но заключилъ съ Богом *условіе* для обезпеченія своей жизни[1], такъ точно и Израиль собирательный — народъ сыновъ Израилевыхъ — послѣ чудесныхъ явленій и дѣйствій Божіихъ въ Египтѣ и въ пустынѣ не останавливается на созерцаніи Божества, но заключаетъ съ Ягвэ *договоръ*, въ которомъ обѣщаетъ ему вѣрность и послушаніе, а отъ Него принимаетъ обѣщаніе сохранить, возрастить и возвеличить національное существованіе Израиля. Израиль прежде всего хочетъ *жить* и религія имѣетъ для него значеніе не какъ созерцаніе Божества, а какъ *условіе* дѣйствительной жизни. Не напрасно св. Писаніе, разсказавши какъ старшины Израильскіе восходили съ Моисеемъ и Аарономъ на гору и созерцали тамъ славу Божію, — прибавляетъ: „И послѣ того, какъ они видѣли Бога, ѣли и пили они“. (Исх. XXIV, 11).

---

[1] См. выше, во второй книгѣ.

Эта поспѣшность ѣсть и пить послѣ созерцанія Божества характеризуетъ еврейскій матерьялизмъ, но именно тотъ *религіозный* матерьялизмъ, о которомъ мы говорили въ предъидущей книгѣ; — ибо обыкновенный матерьялистъ ѣстъ и пьетъ не дожидаясь божественныхъ видѣній. — Если Израиль въ силу своего чувственнаго характера никогда не забываетъ о матерьяльной жизни, то съ другой стороны въ силу своей религіозности онъ обусловливаетъ эту жизнь закономъ Божіимъ, а въ силу развитой въ немъ самостоятельности человѣческаго духа самый этотъ законъ получаетъ форму свободнаго договора между народомъ и Богомъ.

Кромѣ прежняго предварительнаго завѣта съ праотцами, кромѣ фактическаго союза заключеннаго при самомъ исходѣ изъ Египта, народъ Израильскій три раза при различныхъ обстоятельствахъ вступаетъ въ формальный и торжественный договоръ *(берит)* съ Ягвэ.

Первый разъ такой договоръ заключенъ у горы Божіей, въ виду чрезвычайныхъ явленій силы и славы Божіей, тѣмъ самымъ поколѣніемъ Израильскимъ, которое вышло изъ Египта. (Исх. XXIX, Второв. V). Здѣсь народъ находится подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ величественнаго дѣйствія Божія и слѣдовательно нравственная свобода его можетъ представляться въ извѣстномъ смыслѣ связанною. Поэтому договоръ вторично возобновляется въ предѣлахъ Моабскихъ (передъ смертью Моисея) безъ прямого присутствія Божія и притомъ другимъ поколѣніемъ, родившимся въ пустинѣ и лишь по слуху знавшимъ о Египетскомъ рабствѣ и о чудесномъ избавленіи отъ этого рабства.

„Вотъ слова завѣта *(дибрэй га-б'рит),* что заповѣдалъ Ягвэ Моисею заключить съ сынами Израилевыми въ землѣ Моабъ, кромѣ завѣта, который заключилъ съ ними въ Хорэбѣ.

И созвалъ Моисей всего Израиля и сказалъ имъ: — — Вы ополчились сегодня — всѣ вы — предъ лицемъ Ягвэ Бога вашего: головы родовъ вашихъ, старѣйшины ваши, надзиратели ваши, всякій мужъ Израильскій; дѣти ваши и жены ваши и странникъ твой, что среди ополченій твоихъ, и отъ дровосѣковъ твоихъ до водоносовъ твоихъ, — при вступленіи твоемъ въ завѣтъ (биб'рит) Ягвэ Бога твоего и въ клятву, которую Ягвэ Богъ твой заключилъ съ тобою днесь; дабы возставить тебя днесь Ему въ народъ, а Онъ будетъ тебѣ въ

Бога, какъ Онъ говорилъ тебѣ и какъ клялся отцамъ твоимъ, Аврааму, Исааку и Іакову. И не съ вами одними я заключаю завѣтъ сей и клятву сію, но какъ съ вами, что стоите здѣсь сегодня предъ лицемъ Ягвэ Бога нашего, такъ и съ тѣми, которыхъ нѣтъ здѣсь нынѣ. — (Второв. XXVIII, 69, XXIX, 1, 9—14).

„Заповѣдь же эта, которую Я заповѣдую тебѣ нынѣ, — не скрыта она отъ тебя и не далека она. Не въ небесахъ она, чтобы сказать: кто взойдетъ у насъ на небо и возьметъ ее? и не за предѣлами моря она, чтобы сказать: кто переидетъ у насъ предѣлы моря и возьметъ ее намъ, да услышимъ ее и сотворимъ ее. Ибо близко къ тебѣ слово это[1] весьма: въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ дабы сотворить его. Смотри: положилъ я предъ лицемъ твоимъ днесь жизнь и добро, смерть и зло; — въ томъ что я заповѣдаю тебѣ нынѣ, да любишь Ягвэ Бога твоего, чтобы ходить путями Его и хранить заповѣди Его и уставы Его и узаконенія Его, — и заживешь и умножишься, и благословитъ тебя Ягвэ Богъ твой въ землѣ, куда ты идешь, чтобы завладѣть ею. Если же ты отвратишь сердце твое и не послушаешься и допустишь соблазнить тебя и поклонишься богамъ другимъ и послужишь имъ, — возвѣщаю вамъ днесь, что погибая погибнете, и не продлятся дни ваши на землѣ, куда теперь переходите черезъ Іорданъ, идти въ нее, чтобы завладѣть ею. Свидѣтельствуюсь вамъ днесь небомъ и землею: жизнь и смерть положилъ я предъ лицемъ твоимъ, — благословеніе и проклятіе; и избери жизнь, дабы жить тебѣ и сѣмени твоему Да возлюбишь Ягвэ Бога твоего, чтобы слушать гласа Его и быть привязаннымъ къ Нему. Ибо въ этомъ жизнь твоя и долгота дней твоихъ при обитаніи на землѣ, о которой клялся Ягвэ отцамъ твоимъ, Аврааму, Исаау и Іакову, — что дастъ имъ". (Второв. XXX, 11—20).

При этомъ вторичномъ договорѣ Ягвэ не показывалъ своей сверхъестественной силы и тѣмъ предоставлялъ просторъ человѣческой свободѣ; но и здѣсь народъ Израильскій, находясь на границѣ между пустыней и обѣщанною землею, былъ до нѣкоторой степени связанъ самою этою неопредѣленностью своего положенія. Поэтому договоръ возобновляется въ *третій* разъ послѣ завоеванія земли кенаанской Іисусомъ Навиномъ,

[1] Или: дѣло это, — еврейское гаддабар означаетъ и то иругоед понятіе.

когда Израиль оказался въ такомъ же самостоятельномъ и опредѣленномъ положеніи какъ и всякій другой народъ и когда выросло третье поколѣніе Евреевъ, не видавшее ни чудеснаго исхода изъ Египта, ни столь же чудеснаго странствія по пустынѣ.

„И собралъ Іегошуа всѣ колѣна Израилевы въ Шекэмъ; и призвалъ старѣйшинъ Израиля и начальниковъ его и судей его и надзирателей его, и ополчились они предъ лицемъ Божіимъ. И сказалъ Іегошуа всему народу: такъ говоритъ Ягвэ Богъ Израилевъ. За рѣкою (Евфратомъ) жили отцы ваши отъ вѣка — Тэрахъ отецъ Авраама и отецъ Нахора; и *служили они богамъ другимъ*. И взялъ Я отца вашего Авраама изъ за рѣки и водилъ его по всей землѣ Кенаанъ; и возрастилъ сѣмя его и далъ ему Исаака И далъ Изааку Іакова и Эсава; и далъ Эсаву гору Сэиръ во владѣніе ему; Іаковъ же и сыны его сошли въ Мицраимъ“. Напомнивши затѣмъ народу главныя событія Исхода, странствія въ пустынѣ и завоеванія Кенаана, сынъ Навиновъ предлагаетъ Израилю на свободный выборъ: или вѣрно служить Ягвэ, или же обратиться къ другимъ богамъ. „Итакъ признайте Ягвэ и служите Ему нерушимо и вѣрно; и бросьте боговъ, которымъ служили отцы ваши за рѣкою и въ Египтѣ, и служите Ягвэ. *Если же зло въ очахъ вашихъ служить Ягвэ,* — выберите себѣ нынѣ, кому будете служить: богамъ ли, которымъ служили отцы ваши, что за рѣкою, или богамъ Амореевъ, въ чьей землѣ вы живете? Я же и домъ мой будемъ служить Ягвэ. — И отвѣчалъ народъ и сказалъ: Проклятіе на насъ если оставимъ Ягвэ, чтобы служить богамъ другимъ. Ибо Ягвэ Богъ нашъ — Онъ вывелъ насъ и отцевъ нашихъ[1] изъ земли Мицраимъ изъ дома рабства, и сотворилъ Онъ въ глазахъ нашихъ эти знаменія великія и хранилъ насъ во всей дорогѣ, которою мы шли и во всѣхъ народахъ, среди которыхъ мы проходили. И прогналъ Ягвэ всѣ народы и Амореевъ, обитающихъ землю, отъ лица нашего; итакъ мы будемъ служить Ягвэ, ибо Онъ Богъ нашъ. — И сказалъ Іегошуа народу: не возможете вы служить Ягвэ, ибо Божество святое Онъ (элогим кедошим гу), богъ ревнитель (эл ка́но). Онъ не понесетъ преступленій вашихъ и грѣховъ вашихъ. Какъ (потомъ) оставите Ягвэ и

---

[1] То есть: насъ въ лицѣ отцевъ нашихъ.

начнете служить Божеству чужому; — и обратится Онъ и сотворитъ зло вамъ и погубитъ васъ послѣ того какъ Онъ благодѣтельствовалъ вамъ. — И сказалъ народъ Іегошуѣ: нѣтъ, ибо Ягвэ будемъ служить — *И сказалъ Іегошуа народу: свидѣтели вы сами, что вы выбрали себѣ Ягвэ служить Ему.* — *И сказали: Свидѣтели* — Итакъ выбросьте божество чужое, что среди васъ и склоните сердце ваше къ Ягвэ, Богу Израилеву. — И сказалъ народъ Іегошуѣ: Ягвэ Богу нашему послужимъ и гласа Его послушаемъ. — И заключилъ Іегошуа договоръ *(берит)* за народъ въ оный день и положилъ ему уставъ и законъ (хок умишпат) въ Шекемѣ. И написалъ Іегошуа слова сіи въ книгу законоученія Божія (сэфэр торат элогим); и взялъ *камень великій* и поставилъ его тамъ *подъ дубомъ,* что *въ святилищѣ Ягвэ.* И сказалъ Іегошуа всему народу: вотъ камень сей будетъ у насъ свидѣтелемъ, ибо онъ слышалъ всѣ рѣчи Ягвэ, что онъ говорилъ съ нами[1]; и будетъ у васъ свидѣтелемъ, чтобы вы не отреклись отъ Бога вашего. — И отослалъ Іегошуа народъ, каждаго въ наслѣдіе его". (Іис. Нав. XXIV, 1-4, 14—28).

II

Троекратный договоръ съ Ягвэ свободно заключенъ *всѣмъ* народомъ Израильскимъ, и ближайшая цѣль этого договора есть сохраненіе *всего* Израиля, какъ собирательнаго существа, въ цѣлости и опредѣленности его національнаго бытія, — именно какъ народа теократическаго, связаннаго съ грядущимъ Богомъ и этою связью обособленнаго ото всѣхъ другихъ народовъ, не служащихъ Грядущему. Мы знаемъ, что теократическая связь съ Ягвэ или служеніе Ему какъ истинному Богу заключаетъ въ себѣ и истинное благо самаго Израиля: ибо этотъ грозный Богъ, *являющійся* наружно въ силѣ и правдѣ, — по внутреннему *существу* своему *есть любовь.* — Такъ какъ невозможно достигнуть никакого блага помимо Того, въ комъ полнота всѣхъ благъ, то теократическое сочетаніе Творца съ твореніемъ есть для послѣдняго единственный путь къ блаженной жизни; и мы видѣли какъ послѣдовательныя уклоненія отъ этого пути въ исторіи первоначальнаго человѣчества привели его къ конечной гибели. Отъ повторенія такихъ укло-

---

[1] Т.-е. всѣ рѣчи написанныя въ книгѣ закона.

ненiй слѣдовало прежде всего обезпечить народъ Израильскiй, чтобы сохранить въ немъ возстановленный теократическiй союзъ.

Мы знаемъ, что по тройственному составу внутренняго существа человѣческаго различается три главныхъ уклоненiя отъ истиннаго пути, три основныхъ грѣха: 1) *себялюбiе* и гордость, грѣхъ сердца, самоутвержденiе личнаго духа, нарушающее солидарность человѣчества и приводящее къ *братоубiйству;* 2) плотское *невоздержанiе,* грѣхъ чувственной души, нарушющiй владычество духа надъ низшею природой и приводящiй къ *растлѣнiю* этой природы; 3) *ложное мнѣнiе* (грѣхъ ума) нарушающее истинное отношенiе между Богомъ и человѣкомъ, создающее идоловъ, замѣняющее царство Божiе вавилонскимъ столпотворенiемъ, и въ концѣ приводящее человѣчество къ коллективному *умопомѣшательству.*

Грѣхъ Каина, грѣхъ людей предпотопныхъ и грѣхъ послѣпотопнаго язычества, подрывая въ корнѣ теократическiй союзъ человѣка съ Богомъ, безусловно несовмѣстимы и съ нацiональною теократiей Израильской. Ибо существенныя условiя этой теократiи требуютъ признанiя Божественной истины, внутренней солидарности или братства въ человѣческомъ обществѣ и господства человѣка надъ низшей природой. Въ самомъ дѣлѣ, если основное и первоначальное условiе *всякой* теократiи есть сочетанiе человѣка съ Богомъ въ послушанiи, вѣрѣ и всецѣлой преданности, то цѣль этого сочетанiя есть не только слава Божiя, но и собственно человѣческое благополучiе, которое необходимо предполагаетъ взаимную любовь (братство) и господство человѣка надъ физическимъ мiромъ, — ибо безъ этаго человѣкъ есть жертва насилiя и рабъ смерти.

Итакъ убiйство, развратъ и идолослуженiе безусловно не могутъ быть допущены въ теократiю Израильскую, и всякiй Израильтянинъ, впадающiй въ одинъ изъ этихъ грѣховъ, не только выходитъ вонъ изъ теократическаго союза, но и становится его врагомъ, угрожающимъ его существованiю, а потому долженъ быль безпощадно истребленъ. Слѣдуетъ помнить, что теократiя израильская имѣетъ характеръ не личный и не вселенскiй, а только нацiональный: ближайшая цѣль ея есть сохраненiе избраннаго *народа* въ его цѣлости, какъ наслѣдiя Ягвэ, какъ совершителя судебъ Божiихъ въ мiрѣ. При этомъ отдѣльный Израильтянинъ имѣетъ значенiе и цѣну лишь по-

скольку онъ вѣренъ особому призванію своего народа, — поскольку онъ солидаренъ съ теократическимъ цѣлымъ. Богонародный союзъ нисколько не заинтересованъ въ сохраненіи отдѣльнаго лица *какъ такого*[1], если же это лицо не только выступаетъ изъ союза, но и противодѣйствуетъ ему, нарушая его основные уставы, то теократическій народъ прямо заинтересованъ въ истребленіи этого лица и обязанъ истребить его.

Такимъ образомъ, хотя всякая теократія, а слѣдовательно и Израильская по существу своему имѣетъ характеръ религіозно-нравственный, но ея національная форма необходимо предполагаетъ и юридическій элементъ: ея уставы требуютъ внѣшней санкцій и получаютъ таковую отъ уголовнаго законодательства.

Карательные законы національной теократіи были лишь необходимымъ средствомъ для удаленія изъ теократическаго организма элементовъ опасныхъ для его существованія. Поэтому они не знаютъ другого наказанія кромѣ смерти[2]. Этой казни подлежали три вышеозначенныя антитеократическія преступленія, именно убійство (намѣренное), развратъ и идолослуженіе. Прочія преступленія, также караемыя смертью легко могутъ быть сведены къ одной изъ этихъ трехъ категорій. Такъ наносящій удары своимъ родителямъ справедливо приравнивался къ убійцѣ, а собиравшій дрова въ субботу, т.-е. ставившій свой низменный интересъ выше святыни Божіей, не безъ основанія почитался за идолослужителя. Впрочемъ слѣдуетъ вообще замѣтить, что уголовные законы ветхаго завѣта въ значительной мѣрѣ оставались въ области принциповъ, не переходя на практическую почву. Ибо еврейская исторія, какъ ее намъ изображаетъ Св. Писаніе, полна убійствами, прелюбодѣяніями и идолослуженіями, при коихъ никому и въ голову не приходило подвергать виновныхъ смертной казни.

---

[1] Съ этимъ связано и то обстоятельство, что мы не находимъ въ Ветхомъ завѣтѣ никакихъ опредѣленныхъ свѣдѣній объ индивидуальномъ безсмертіи. Національная теократія заинтересована не будущею судьбою отдѣльныхъ лицъ, а лишь грядущею славою всего Израиля.

[2] Наказаніе ударами (не свыше сорока) имѣло не уголовный а лишь дисциплинарный, такъ сказать домашній, характер, ибо не сопровождалось потерею чести, или какихъ нибудь правъ

III

Какъ относительно преступниковъ опредѣляющій мотивъ ветхозавѣтнаго законодательства есть единственно лишь стремленіе оградить національную теократію отъ разрушительныхъ элементовъ, такъ тотъ же самый мотивъ опредѣляетъ здѣсь и отношеніе Израиля къ чужимъ народамъ.

Истина единства человѣческаго рода никогда не забывается закономъ Божіимъ и потому вообще говоря Израилю предписывается дружелюбное и братское обращеніе съ иноземцами.

„Чужестранца не мучь и не притѣсняй, ибо чужестранцы были вы въ землѣ Мицраим.“ (Исх. XXII, 20).

„Чужестранца не притѣсняй: вы знаете душу чужестранца, ибо чужестранцы были вы въ землѣ Мицраимъ.“ (Исх. XXIII, 9).

„И если поселится съ тобою чужестранецъ въ землѣ вашей, не мучь его. Какъ туземецъ изъ вашего народа да будетъ вамъ чужестранецъ, поселившійся съ вами, и люби его какъ самого себя, ибо чужестранцы были вы въ землѣ Мицраимъ, — Я Ягвэ Богъ вашъ.“ (Лев. XIX, 33, 34).

Хотя Ягвэ для своихъ особыхъ цѣлей заключилъ особый догоровъ съ народомъ Еврейскимъ, Онъ чрезъ это не пересталъ быть общимъ владыкою всѣхъ народовъ, — Онъ не только даетъ имъ опредѣленныя мѣста на землѣ, но и хранитъ ихъ права и внушаетъ Своему избранному народу быть справедливымъ къ чужимъ племенамъ.

„И обратились мы (повѣствуетъ Моисей) и двинулись по пустынѣ дорогой (къ восточному рукаву) чермнаго моря, какъ говорилъ мнѣ Ягвэ, и обходили гору Сэиръ дни многіе. И сказалъ мнѣ Ягвэ говоря: полно вамъ обходить эту гору, — повернитесь на сѣвер. А народу заповѣдай говоря: вы проходите предѣлами *братьевъ вашихъ*, сыновъ Эсавовыхъ (т.-е. *Идумейцевъ)*, обитающихъ въ Сэирѣ; и они боятся васъ, вы же остерегайтесь весьма, чтобы не воевать съ ними, ибо не дамъ Я вамъ отъ земли ихъ ни пяди; ибо во владѣніе Эсаву далъ Я гору Сэиръ. Пищу покупайте и нихъ за сребро и ѣшьте; а также воду черпайте у нихъ за сребро и пейте. Ибо Ягвэ Богъ твой благословилъ тебя во всякомъ дѣлѣ рукъ твоихъ, позналъ хожденіе твое въ пустынѣ великой сей; вотъ сорокъ лѣтъ Ягвэ Богъ твой съ тобою и не нуждаешься ты ни въ чемъ. — И миновавши *братьевъ нашихъ, сыновъ Эса-*

вовыхъ, обитающихъ въ Сэирѣ и пройдя полями, дорогою отъ Эйлата и отъ Эціонъ-габэра, — повернули мы и пошли дорогою пустыни Моабской. И сказалъ мнѣ Ягвэ: *не обижай Моаба и не заводи съ нимъ рати;* ибо не дамъ тебѣ отъ земли его ни пяди, ибо сынамъ Лотовымъ далъ Я Аръ во владѣніе. — И говорилъ мнѣ Ягвэ и сказалъ: ты пройдешь нынѣ предѣлы Моаба, — Аръ — и приблизишься къ сынамъ Аммоновымъ: не обижай ихъ и не воюй съ ними; ибо не дамъ отъ земли сыновъ Аммоновыхъ тебѣ ни пяди, ибо сынамъ Лотовымъ[1] далъ Я ее во владѣніе." (Второз. II, 1–9, 17—19).

И не относительно только этихъ народовъ, родственныхъ по происхожденію (хотя чужихъ по характеру и историческимъ судьбамъ) требуется отъ Евреевъ справедливое и пріязненное обращеніе. Далѣе мы читаемъ предписаніе, коимъ вполнѣ чуждые для Израиля Египтяне ставятся въ одинъ рядъ съ братскимъ племенемъ Идумейцевъ. „Не гнушайся Идумейцемъ, ибо онъ братъ твой; не гнушайся Египтяниномъ, ибо странникомъ былъ ты въ землѣ его. Сыновъ, которые родятся имъ, въ поколѣніи третьемъ вводите ихъ въ соборъ Ягвэ." (Второз. XXIII. 8, 9).

При такомъ отношеніи къ чужестранцамъ совершенно естественно, что въ среду Израиля вошло множество людей изъ разныхъ народовъ. Какъ только національный матерьялъ Еврейства получилъ (чрезъ законодательство Моисеево) опредѣленную и твердую органическую форму, — дальнѣйшее сохраненіе этнологической однородности или чистоты крови сдѣлалось совершенно излишнимъ: теократическая форма была достаточно сильна, чтобы перерабатывать по своему, уподоблять (ассимилировать) себѣ и чужіе національные элементы. Такъ напр. даже одинъ изъ первыхъ вождей Израиля, сподвижникъ Іисуса Навина Калэбъ былъ вовсе не Еврей, а принадлежалъ къ кенаанскому народу Кнэзеевъ, что впрочемъ не мѣшало ему быть причисленнымъ къ колѣну Іудину. (Числ. XIII, Іис. Нав. XIV).

Въ виду всего этого, если мы встрѣчаемъ въ торѣ запрещенія вступать въ мирныя сношенія и договоры съ нѣкоторыми народами и даже предписанія вести съ ними непрерыв-

---

[1] Извѣстно, что по Библейскому сказанію какъ Моавитяне такъ и Аммонитяне произошли отъ Лота чрезъ двухъ сыновъ его — Моаба и Аммона

ную и беспощадную войну, то мы должны объяснять это никакъ не изъ принципа національной исключительности (ибо этотъ принципъ имѣлъ бы также силу и относительно Египтянъ, Моавитянъ, Аммонитянъ и Идумейцевъ, которыхъ однако слово Божіе ограждаетъ отъ всякой обиды и всякаго презрѣнія со стороны Евреевъ), — а лишь изъ необходимости обезпечить Еврейскую теократію отъ гибельнаго вліянія извѣстныхъ, опредѣленныхъ народовъ (Амалекитянъ, Аморреевъ и др.) и дать ей возможность существовать и развиваться. Жить въ мирѣ со всѣми окрестными народами Евреи не могли уже потому, что въ такомъ случаѣ имъ пришлось бы отказаться отъ назначенной имъ территоріи и отъ всякой самостоятельной національной жизни. А затѣмъ мирное общеніе съ *этими* народами имѣло бы прежде всего то слѣдствіе, что Евреи стали бы приносить своихъ дѣтей въ жертву Молоху и предаваться подъ знаменемъ религіи противуестественному разврату. Такимъ образомъ если Ягвэ предаетъ кенаанскія племена и землю ихъ во власть Евреевъ, то это дѣлается не изъ пристрастія къ симъ послѣднимъ и не изъ одной необходимости найти имъ гдѣ нибудь мѣсто, а по праведному суду — „за грѣхи Аморреевъ" и проч. Тотъ же самый высшій судъ, который истребилъ предпотопное человѣчество водою, а Содомъ и Гоморру огнемъ, — онъ же теперь истреблятъ кенаанскіе народы мечемъ Израиля. Истребленіе это однако не было вовсе такимъ полнымъ и безпощаднымъ какъ можно было бы думать принимая въ буквальномъ смыслѣ нѣкоторыя фигуральныя выраженія св. Писанія. На самомъ же дѣлѣ мы видимъ, что послѣ кровопролитныхъ войнъ Іисуса Навина нѣкоторые изъ кенаанскихъ племенъ остались на своихъ мѣстахъ, частію въ прежнемъ независимомъ положеніи, частію платя дань Евреямъ. Такъ напр. мы читаемъ: „Іебусеевъ же населяющихъ Іерусалимъ — не возмогли сыны Іудины вытѣснить ихъ; и населяетъ Іебусей (землю) сыновъ Іудиныхъ въ Іерусалимѣ до сего дня." (Іис. Нав. XV, 63).

И далѣе о колѣнѣ Эфраимовомъ: „И не вытѣснили они кананея живущаго въ Газэрѣ, и живетъ кананей среди Эфраима до дня сего и сталъ данникомъ." (Іис. Нав. XVI, 10). И еще: „И не могли сыны Менашэ завладѣть городами сими; и остались кенаанеи обитать землю ту. И было что усилились сыны Израилевы и наложили на Кенаанеевъ дань, вытѣснить

же не вытѣснили ихъ. (I. Н. XVII, 12, 13). Но и изъ тѣхъ племенъ кенаанскихъ, которыя должны были уступить свою территорію Евреямъ отдѣльные роды или семьи получали права гражданства въ Израилѣ, не отрекаясь совершенно отъ своей національности, какъ это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ фактовъ въ исторіи Давида.

Итакъ прямой смыслъ закона Божія подтверждаемый историческими данными показываетъ намъ что теократія Еврейская будучи существенно національной по своему назначенію, не имѣла однако того исключительнаго и беспощадно-враждебнаго ко всему чужому характера который ей весьма часто приписывается Охраненіе еврейской народности (требовавшее иногда жестокихъ мѣръ[1] противъ дурного вліянія иноплеменниковъ) было лишь ближайшею цѣлью теократіи. Еврейская народность сама была лишь необходимымъ средствомъ для всемірнаго дѣла Божія, а потому и жизнь этого народа не могла ограничиваться эгоистическою задачею самосохраненія.

Для того чтобы исполнилось всемірное назначеніе Израиля, чтобы явилось чрезъ него и въ немъ „благословеніе для всѣхъ племенъ земныхъ," нужно было чтобы національная жизнь Еврейства не коснѣла въ неподвижной замкнутости, а росла, развивалась, углубляя и расширяя его религіозное сознаніе, укрѣпляя его богочеловѣческую связь съ Ягвэ. Теократическое призваніе Израиля требовало не только сохраненія его религіозно-національной жизни, но и *полноты* этой жизни, — что могло быть достигнуто только процессомъ историческаго развитія.

IV

Если индивидуальная жизнь всякаго Израильтянина опредѣлялась религіозно-*нравственнымъ* закономъ (любовь къ Богу и ближнему); если цѣлость національнаго бытія ограждалась закономъ религіозно-*юридическимъ*, (опиравшимся на санкцію уголовныхъ каръ), а также особыми мѣрами предохраненія противъ чужихъ разрушительныхъ вліяній, — то для исполненія вселенской задачи Израиля, для совершенія имъ дѣла

---

[1] Къ такимъ мѣрамъ въ особенности принадлежитъ хэрэмъ (заклятіе), въ силу коего все живущее въ извѣстномъ пунктѣ подвергалось истребленію Само собою разумѣется, что хэрэмъ никогда не распространялся и не могъ распространяться на цѣлыя страны или народы, а относился къ одному какому нибудь городу, укрѣпленному мѣсту, или лагерю непріятельскому.

Божія въ исторіи недостаточно однихъ религіозно-нравственныхъ и религіозно-юридическихъ условій, а необходимы еще условія религіозно-*политическія*, необходима руководящая теократическая власть, которая не только бы смотрѣла за тѣмъ чтобы всякій отдѣльный Израильтянинъ жилъ по закону, но и вела бы послѣдовательно весь народъ Израильскій къ назначенной ему высшей цѣли, — *дѣлала бы его исторію.* Эта верховная власть первоначально и существенно принадлежитъ Единому Богу Израилеву, самому Ягвэ. Но для того, чтобы руководить историческими судьбами Израиля *не нарушая его нравственной свободы,* Ягвэ долженъ дѣйствовать не какъ внѣшняя необходимость и не чрезъ слѣпой инстинктъ, — Онъ долженъ вступить въ нравственное отношеніе съ народомъ, долженъ являться ему лицомъ къ лицу, *говорить съ нимъ.* Между тѣмъ какъ мы знаемъ[1] по естественному несовершенству народной массы она не въ состояніи выносить такого прямого отношенія къ своему Богу. Съ другой стороны народъ Израильскій достаточно религіозенъ и разуменъ чтобы сознавая эту свою неспособность къ прямому и непосредственному воспріятію дѣйствія Божія, желать и требовать посредствующей власти между собою и Ягвэ. Такимъ образомъ эта посредствующая власть въ теократіи основана съ одной стороны на совершенствѣ или святости Божіей, которая можетъ вступить въ прямое отношеніе лишь съ тѣмъ, что свято, и съ другой стороны на несовершенствѣ человѣческаго большинства, въ силу коего оно по собственному признанію не можетъ вынести прямого дѣйствія Божія. Несоизмѣримыя между собою непосредственно и Ягвэ и народъ Его нуждаются въ посредникѣ своего союза, на котораго и переносится вся власть Божія надъ народомъ и всѣ права народа передъ Богомъ.

Когда Ягвэ, чтобы повѣдать свою волю жестокому царю Египетскому употребилъ посредничество Моисея, то Онъ самъ перенесъ на него Свое божественное значеніе: „И сказалъ Ягвэ Моисею: Смотри, Я поставилъ тебя Богомъ Фараону“ *(реэ нетатика элогим ле-фаро).* (Исх. VII, 1). Когда народъ Израильскій сознавая себя недостоинымъ прямыхъ откровеній Божіихъ желаетъ имѣть посредникомъ между собою и Ягвэ

---

[1] См. выше, въ третьей книгѣ.

того же Моисея, и Ягвэ одобряетъ такое желаніе, — тогда этотъ человѣкъ бывшій Богомъ для Фараона становится *богочеловѣкомъ* дла Израиля. Соединеніе Божьей и человѣческой воли въ лицѣ одного избранника даетъ его власти форму богочеловѣческую.

„И позвалъ Моисей всего Израиля и сказалъ имъ: Слушай, Израиль, уставы и узаконенія, которыя я говорю въ уши ваши сего дня; выучите ихъ и храните ихъ, чтобы исполнять ихъ. Ягвэ Богъ нашъ заключилъ съ нами завѣтъ въ Хорэбѣ. — Лицомъ къ лицу говорилъ Ягвэ съ вами у горы изъ среды огня. *Я стоялъ между Ягвэ и между вами* въ то время, чтобы возвѣщать вамъ рѣчь Ягвэ; ибо боялись вы огня и не восходили на гору, — Онъ же говорилъ: Я Грядущій Богъ твой и проч. — Потворивъ заповѣди десятословія Моисей продолжаетъ: „Рѣчи эти говорилъ Ягвэ *всему собору вашему* на горѣ изъ среды огня, облака и тьмы голосомъ великимъ и пересталъ (говорить) и написалъ ихъ на двухъ доскахъ каменныхъ и далъ ихъ мнѣ. И было какъ услышали вы голосъ изъ среды мрака и (увидѣли) гору пылающую въ огнѣ, — и приступили ко мнѣ всѣ начальники колѣнъ вашихъ и старѣйшины ваши; и сказали: вотъ видѣли мы Ягвэ Бога нашего и славу Его и величіе Его, и гласъ Его слышали изъ среды огня; сегодня увидѣли мы, что говоритъ Богъ человѣку, и живъ онъ. Однако не умереть бы намъ, — не пожралъ бы насъ огонь великій этотъ? Если только будемъ мы еще продолжать слушать голосъ Ягвэ Бога нашего, то умремъ Ибо что̀ есть всякая плоть, чтобы слушать ей голосъ Бога живаго говорящаго изъ среды огня, какъ мы, и остаться въ живыхъ? Приступи ты и слушай все что скажетъ Ягвэ Богъ нашъ; и ты будешь говорить намъ все, о чемъ Ягвэ Богъ нашъ будетъ говорить съ тобою, и мы послушаемся и сотворимъ — И услышалъ Ягвэ голосъ рѣчей вашихъ, какъ говорили вы мнѣ; и сказалъ мнѣ Ягвэ: услишалъ Я голосъ рѣчей народа сего, что говорили тебѣ: добро все что говорили. Кто дастъ, чтобы остались сердца ихъ такими у нихъ, — бояться Меня, и хранить все, что заповѣдалъ Я во всѣ дни, чтобы добро было имъ и сынамъ ихъ во вѣкъ. Пойди скажи имъ: вернитесь въ шатры ваши. А ты стань со Мною, и Я буду говорить тебѣ всѣ заповѣди и уставы и узаконенія, которымъ ты научишь ихъ, исполнять въ землѣ, что дамъ, Я имъ во владѣніе — Соблюдайте же

дѣлать такъ какъ заповѣдалъ вамъ Ягвэ Богъ вашъ: не уклоняйтесь ни на право ни на лѣво. По всѣмъ путямъ, которые заповѣдалъ вамъ Ягвэ Богъ вашъ, ходите; дабы жить вамъ и благодеиствовать долго въ землѣ, которою вы завладѣете." (Второз. V).

Какъ избранный Богомъ и народомъ (богочеловѣческій) посредникъ между ними, Моисей заключаетъ въ себѣ всю полноту верховной власти. Всѣ дальнѣйшія теократическія учрежденія и власти чрезъ него одного получаютъ свою силу и освященіе. Мы видѣли какъ Моисей учредилъ и посвятилъ жреческую власть въ Израилѣ и какъ онъ же учредилъ гражданскую власть назначивъ судей и управителей для рѣшенія частныхъ дѣлъ и тяжбъ между Израильтянами[1]. Когда же и общее верховное правленіе и предводительство народомъ Израильскимъ стало не подъ силу одному Моисею, Ягвэ чрезъ него же учреждаетъ высшее представительное собраніе народа Израильскаго для совѣта и помощи Моисею въ важнѣйшихъ дѣлахъ. „И сказалъ Ягвэ Моисею: собери Мнѣ семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ Израилевыхъ, которыхъ ты знаешь, что они старѣйшины народа и начальники его; и возми ихъ въ шатеръ завѣта и пусть остаются тамъ съ тобою. И сойду Я и буду говорить съ тобою тамъ, и возьму отъ Духа, который на тебѣ и положу на нихъ, и будутъ нести съ тобою бремя народа, и не будешь нести ты одинъ. — И вышелъ Моисей и говорилъ народу рѣчи Ягвэ; и собралъ семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ народныхъ и поставилъ ихъ кругомъ шатра. И сошелъ Ягвэ въ облакѣ и говорилъ ему и взялъ отъ Духа, который на немъ и далъ семидесяти мужамъ старѣйшинамъ; и было какъ почилъ на нихъ Духъ, стали они пророчествовать и не переставали". (Числа XI, 16, 17, 24, 25).

Верховная власть Моисея проявляется въ этомъ дѣлѣ вопервыхъ тѣмъ, что онъ по слову Ягвэ самъ назначаетъ и призываетъ представителей народа — тѣхъ кого онъ знаетъ, — а вовторыхъ тѣмъ, что и одушевляющую силу для своего служенія они получаютъ не прямо отъ Бога, а чрезъ Моисея: отъ его духа берется и дается имъ и слѣдовательно они должны и служеніе свое исполнять въ зависимости отъ него и въ его духѣ.

---

[1] См. выше, въ третьей книгѣ.

Такимъ образомъ уже въ первоначальной организаціи законной теократіи изъ полноты богочеловѣческаго единовластія выдѣляются три власти: священническая представляемая Аарономъ и сынами его; гражданская, представляемая судьями и начальниками и общественная, представляемая избранными старѣйшинами израильскими пророчествующими передъ шатромъ завѣта.

Въ самомъ дѣлѣ если теократія есть сочетаніе божественнаго и человѣческаго начала (въ практической жизни человѣчества) то полная организація теократіи опредѣляется троякимъ дѣйствіем: 1) дѣйствіемъ господствующаго божественнаго начала, относительно котораго человѣческое принимаетъ вполнѣ подчиненное и пассивное положеніе (власть священническая, представляющая божескій элементъ въ теократіи); 2) дѣйствіе свободнаго человѣческаго начала (представляемаго въ теократіи властью гражданскою, государственною или мірскою); и 3) синтетическое (богочеловѣческое) дѣйствіе обоихъ этихъ началъ внутренно соединенныхъ между собою (въ свободной общественной власти, которая въ теократіи принадлежитъ лучшимъ людямъ истиннымъ, избранникамъ или пророкамъ). Если задача теократіи состоитъ въ томъ чтобы вести людей къ *цѣли Божіей* не нарушая ихъ *человѣческой свободы*, то тѣмъ самымъ необходимо предполагается въ теократіи три дѣйствующіе элемента, изъ коихъ одинъ представляетъ цѣль Божію (священство). другой свободу человѣческую (мірская власть) и третій внутреннее сочетаніе того и другога (пророчество). Въ силу богочеловѣческаго характера теократіи эта третья (пророческая) власть должна быть признана въ извѣстномъ смыслѣ высшею и совершеннѣйшею какъ полнѣйшее выраженіе богочеловѣческаго сочетанія, какъ настоящее орудіе *Грядущаго Бога*. И въ самомъ дѣлѣ власть пророческая представляется въ Библіи какъ источникъ всѣхъ прочихъ властей. Мы нигдѣ не найдемъ въ словѣ Божіемъ, чтобы напр. представитель мірскаго начала въ теократіи — царь — поставлялъ священниковъ или пророковъ: напротивъ того мы знаемъ, что Моисей, который какъ богочеловѣческій избранникъ; какъ посредникъ между Ягвэ и Израилемъ былъ и назывался пророкомъ — онъ посвящаетъ Аарона и сыновъ его; а потомъ пророкъ же Самуилъ установляетъ царскую власть и помазываетъ первыхъ царей — Саула и Давида.

Но будучи по внутреннему существу своему высшею властью въ теократіи, пророчество вмѣстѣ съ тѣмъ для полноты своей требуетъ наивысшаго развитія двухъ другихъ властей. Если оно есть ихъ соединеніе, то совершенство соединенія зависитъ отъ степени совершенства соединяемыхъ. Притомъ соединеніе различныхъ элементовъ бываетъ двоякое: первичное или зачаточное, когда эти элементы еще не выдѣлившись слиты или смѣшаны въ одномъ (какъ въ сѣмени или зародышѣ — всѣ части будущаго организма) — и послѣдующее синтетическое или расчлененное единство, когда всѣ эти различные элементы обособившись и развившись внутренно связываются какъ самостоятельныя и необходимыя части совершеннаго цѣлаго.

Примѣняя этотъ общій онтологическій законъ къ соединенію теократическихъ властей въ пророчествѣ, мы должны признать (что впрочемъ вполнѣ подтверждается дѣйствительною исторіей) двоякій видъ пророчества: вопервыхъ пророчество въ теократіи только зараждающейся, еще не организованной, гдѣ пророкъ какъ исключительный избранникъ Бога и людей, какъ единый посредникъ между святыней Божіей и мірскою жизнью, заключаетъ въ себѣ начало и источникъ всѣхъ остальныхъ властей и учрежденій, которыя и выдѣляются постепенно изъ его единовластія по мѣрѣ организаціи теократіи; и вовторыхъ пророчество въ этой уже организованной теократіи, гдѣ высшее синтетическое соединеніе или согласованіе божескаго и человѣческаго начала, священной и мірской власти уже предполагаетъ собственное самостоятельное развитіе этихъ властей и въ этомъ (генетическом) смыслѣ отъ нихъ зависитъ. Пророчество есть вмѣстѣ и корень и вѣнецъ теократической организаціи: въ одномъ смыслѣ оно есть первая и безусловная власть, а въ другомъ смыслѣ — лишь третья и обусловленная двумя другими властями. — Послѣ этихъ общихъ замѣчаній посмотримъ какъ развились три названныя власти въ національной теократіи изъ основы Моисеева законодательства.

V

Въ обычной жизни людей и народа задача священства состоитъ преимущественно въ принесеніи жертвъ, поддерживающихъ основную реальную связь между Божествомъ и человѣкомъ, искупающихъ человѣческіе грѣхи, освящающихъ дѣла и вводящихъ саму природную жизнь человѣческую въ таин-

ственное но дѣйствительное общеніе съ божественною тѣлесностью.

Но относительно своего избраннаго народа Ягвэ не только хочетъ быть съ нимъ въ повседневномъ общеніи, но и вести его къ высшимъ цѣлямъ, къ совершенію всемірно спасительнаго дѣла Божія, къ благословенію всѣхъ племенъ земныхъ. Поэтому та отборная часть Израиля, которая находится въ ближайшемъ соприкосновеніи съ Ягвэ, которая посвящена Ему, — священство, — не можетъ ограничить своего служенія одними жертвоприношеніями. Сверхъ своихъ жреческих обязанностей оно должно быть живымъ проводникомъ провиденціальнаго дѣйствія Божія, направляющаго и руководящаго весь народъ Израильскій на его историческомъ пути. И если многія жертвоприношенія Израильтянъ требовали многихъ священнослужителей, то для воспріятія и возвѣщенія верховной воли Ягвэ движущей *всѣмъ* Израилемъ, въ важныхъ случаяхъ его исторіи, назначается *одинъ великій священникъ* (когэн га-гаддол), священникъ *помазанный* (когэн га-машіах), или Первосвященникъ какъ носитель собственно божественнаго элемента теократической власти.

Хотя Моисей при жизни своей былъ самъ единымъ избраннымъ оракуломъ воли Божіей и исполнялъ такимъ образомъ главную обязанность первосвященника, тѣмъ не менѣе онъ по слову Божію торжественно учреждаетъ эту основную теократическую власть въ лицѣ Аарона, которому и сообщаетъ всѣ аттрибуты верховнаго священства. Одному Аарону дается вся полнота священной власти, прочіе священники (первоначально его сыновья) подчиненные ему участвуютъ лишь въ нѣкоторой долѣ этой власти.

Особое назначеніе и чрезвычайныя преимущества верховнаго священства выражаются въ словѣ Божіемъ тѣми особыми принадлежностями священнаго облаченія, которыя усвоены исключитеьно только одному „великому священнику“.

„И пусть сдѣлаютъ (Аарону) нарамникъ (га-эфод) изъ золота, желтаго шелка и проч.“

„И возьми два камня оникса (абнэй-шогам) и вырѣжь на на нихъ имена сыновъ Израилевыхъ. Шесть изъ именъ на камнѣ одномъ, и имена шести остальныхъ на камнѣ второмъ по порядку рожденія ихъ.“ — —

„И положишь два камня на плеча эфода — камни памятованія (абнэй зикарон) для сыновъ Израилевыхъ; и будетъ носить Ааронъ имена ихъ предъ лицемъ Ягвэ на обоихъ раменахъ своихъ для памятованія.“ — —

„И сдѣлай „нагрудникъ сужденія“ (хошэн мишпат) работою искусною, какъ работа нарамника, сдѣлай его.“ — —

„И покрой его вполнѣ камнями (драгоцѣнными) въ четыре ряда (по три камня въ каждомъ рядѣ).“ — —

„И камни будутъ для именъ сыновъ Израилевыхъ, двѣнаднать для именъ ихъ; вырѣзано печатникомъ на каждомъ камнѣ одно имя — для двѣнадцати колѣнъ будутъ они.“ — —

„И будетъ носить Ааронъ имена сыновъ Израилеевыхъ на нагрудникѣ сужденія на сердцѣ его когда будетъ онъ входить въ святилище для памятованія постояннаго предъ лицемъ Ягвэ. И положи въ нагрудникъ сужденія „свѣтъ и непорочность“ (эт га-урим вэт га-туммим), и будутъ на сердцѣ Аарона при вхожденіи его предъ лице Ягвэ; и будетъ носить Ааронъ правленіе сыновъ Израилевыхъ на сердцѣ своемъ предъ лицемъ Ягвэ постоянно. —

„И сдѣлай бляху (циц) чистаго золота и вырѣжи на ней рѣзьбою печатника: *святыня для Ягвэ.* И прикрѣпи ее желтымъ шелковымъ шнуромъ и будетъ на тіарѣ, спереди тіары да будетъ. И будетъ на челѣ Аарона; и будетъ носить Ааронъ вину жертвъ, посвященныхъ сынами Израилевыми во всѣхъ приношеніяхъ освященныхъ ихъ; и будетъ на челѣ его постоянно во благоволеніе имъ предъ лицем Ягвэ.“ (Исх. XXVIII, 6, 9, 10, 12, 15, 17, 21, 29, 30, 36 –38).

Такимъ образомъ первосвященникъ какъ бы нося всего Израиля и святыню его на раменахъ, на сердцѣ и на челѣ своемъ, служилъ всецѣло представителемъ народа предъ лицемъ Ягвэ. Но первосвященникъ не только представлялъ святыню народа памяти и благоволенію Ягвэ, а и *направлялъ* жизнь народа по волѣ Божіей пользуясь особымъ даромъ *свѣтлаго и непорочнаго сужденія* — уримъ и туммимъ.

Эта главная функція Израильскаго первосвященника (на которую приведенный текстъ только намекаетъ, но которая другими, историческими, текстами засвидѣтельствована съ большею опредѣленностью) составляла, какъ извѣстно, издавна великій и напрасный крестъ для библейскихъ археологовъ и экзегетовъ, обращавшихъ особое вниманіе на *матерію* этого

таинственнаго дѣйствія, — каковая и доселѣ остается неразрѣшенною загадкою. Оставляя пока въ сторонѣ этого рода вопросы, мы найдемъ, что сущность „уримъ и туммимъ“ сводится къ слѣдующему: въ важныхъ случаяхъ всенародной жизни, когда требовалось опредѣлительное рѣшеніе, Первосвященникъ, облеченный въ эфодъ и въ хошэн-мишпатъ, входя предъ лице Ягвэ, т.-е. во внутреннее святилище, становился оракуломъ, изрекавшимъ непреложную волю Божію въ „свѣтлыхъ и непорочныхъ“, т.-е. ясныхъ и непогрѣшительныхъ сужденіяхъ. Какого рода были тѣ случаи, когда нужно было обращаться къ первосвященническимъ „уримъ и туммимъ“, это можно видѣть изъ слѣдующаго текста, гдѣ Ягвэ говоритъ объ Іисусѣ Навинѣ: „И предъ лицемъ Элеазара Первосвященника да станетъ, и тотъ вопроситъ и возвѣститъ ему сужденіемъ уримъ предъ лицемъ Ягвэ; по слову его (первосвященника) будутъ выступать и по слову его будутъ входить — онъ (т.-е. Іисусъ Навинъ) и всѣ сыны Израилевы съ нимъ и все общество“. (Числа XXVII, 21). Такимъ образомъ Первосвященникъ, внушаемый Богомъ въ ясныхъ и непогрѣшительныхъ рѣшеніяхъ указываетъ вождю Израильскому и всему народу Божію, *когда и куда ему идти.* Будучи представителемъ цѣлаго народа передъ лицемъ Божіимъ (т.-е. въ отношеніи народа къ Богу — in divinis), будучи носителемъ всенародной святыни, Первосвященникъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ *уста Божіи,* непреложно возвѣщающія народу тотъ путь, который угоденъ Вышней волѣ.

Первосвященникъ представляетъ собою ту центральную точку, въ которой Божество непосредственно соприкасается съ организмом человѣческаго общества, чрезъ которую оно соединяется съ цѣлою сферою соціальнаго бытія, чтобы постоянно и правильно направлять это цѣлое по пути къ его высшему назначенію, указывая ему каждый разъ, на каждомъ распутіи — *куда идти.* Для этой величайшей и вмѣстѣ съ тѣмъ простѣйшей функціи необходимъ только одинъ человѣкъ. Если *совершеніе* воли Божіей на землѣ, если *полнота* теократіи предполагаетъ сложную множественность элементовъ, то простое возвѣщеніе этой воли, общеобязательное и непреложное рѣшеніе вопроса: направо, или налѣво? да, или нѣтъ? — требуетъ только одного оракула. Въ вопросахъ этаго рода нѣтъ

мѣста и множественности рѣшителей; ибо возможность несогласія между ними упраздняла бы самый смыслъ и цѣль этого основнаго теократическаго учрежденія, а при безусловной невозможности какого бы то ни было разногласія рѣшеніе одного вполнѣ достаточно, и множественность оракуловъ всегда говорящихъ въ одинъ голосъ была бы по истинѣ abundantia in superfluis.

Правильная сфера законной теократіи можетъ имѣть только одинъ религіозный центръ, одну высшую духовную власть, одного Первосвященника помазаннаго. Только подъ условіемъ единства духовной власти можетъ она исполнять свое высшее назначеніе и быть плодоносной. И когда сыны Израилевы усумнились въ этой истинѣ Богъ Израилевъ особымъ чудомъ засвидѣтельствовалъ ее.

„И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: Говори сынамъ Израилевымъ и возьми отъ нихъ по жезлу отъ (главнаго въ колѣнѣ) дома отеческаго отъ всѣхъ князей въ домахъ отеческихъ ихъ, — двѣнадцать жезловъ, — каждаго имя напиши на жезлѣ его. Имя же Аароново напиши на жезлѣ (колѣна) Лэви; ибо жезлъ одинъ главѣ отеческихъ домовъ ихъ. И положи ихъ въ шатрѣ завѣта, предъ (кивотомъ) свидѣтельства, куда Я прихожу къ вамъ на свиданіе. И будетъ мужъ, кого Я изберу, — жезлъ его расцвѣтетъ; и устраню Я отъ Себя ропотъ сыновъ Израилевыхъ, что ропщутъ они на васъ —. И говорилъ Моисей сынамъ Израилевымъ и дали ему всѣ князья ихъ по одному жезлу каждый князь глава отеческихъ домовъ ихъ — двѣнадцать жезловъ; и жезлъ Аароновъ среди жезловъ ихъ. И положилъ Моисей жезлы предъ лице Ягвэ въ шатрѣ Свидѣтельства. И было на другой день и вошелъ Моисей въ шатеръ свидѣтельства, — и вотъ расцвѣлъ жезлъ Аарона за домъ Лэви; и распустились листья и расцвѣли цвѣты и образовались миндалины. И вынесъ Моисей всѣ жезлы отъ лица Ягвэ ко всѣмъ сынамъ Израилевымъ; и увидѣли они и взяли каждый жезлъ свой. И сказалъ Ягвэ Моисею: верни жезлъ Аароновъ предъ (кивотъ) свидѣтельства для сохраненія въ знаменіе сынамъ горечи, чтобы окончился ропотъ ихъ на Меня, и не умерли бы они. — И сдѣлалъ Моисей, — какъ заповѣдалъ ему Ягвэ, такъ и сдѣлалъ". (Числа XVII, 16—26).

Всѣ князья Израильскіе (и даже всякій Израильтянин) имѣли право на первосвященство. Но настаиванье на собственномъ правѣ оказывается безплоднымъ, а плодотворно лишь исполненіе обязанностей возложенныхъ свыше. И если они возложены на одного, то притязанія многихъ суть дѣло горечи и распри, — дѣло не только безплодное, но и пагубное: да окончится ропотъ ихъ на Меня, чтобы не умереть имъ.

VI

Священство есть удѣлъ Ягвэ, — часть выдѣленная изъ остального народа и посвященная исключительно служенію Божію. Первосвященникъ какъ вершина и средоточіе этого божественнаго удѣла представляетъ собою полнѣйшую и совершеннѣйшую жертву человѣческаго элемента Божеству, онъ есть всецѣло „святыня Богу“ (кодэш ла — Ягвэ), какъ и написано на челѣ его. Въ этой священной власти божественное начало, какъ стоящее *надъ* человѣкомъ вполнѣ *покрываетъ* Собою все человѣческое, и это послѣднее имѣетъ здѣсь значеніе лишь постольку поскольку оно служитъ проэтымъ орудіемъ или проводникомъ божественнаго дѣйствія.

Но мы знаемъ, что существенная цѣль теократіи состоитъ не въ томъ, чтобъ нѣкоторые были отданы Боду, а въ томъ, чтобы всѣ были соединены съ Богомъ; не въ томъ, чтобы Божество вобрало въ Себя все человѣческое, а въ томъ, чтобы оно его ввело во взаимное и свободное сочетаніе съ Собою. А для этаго необходимо, чтобы мірской, природно-человѣческій элементъ имѣлъ въ теократіи свое мѣсто, чтобы и ему была предоставлена полнота независимаго дѣйствія и развитія. Мы знаемъ что активно-человѣческій элементъ представлялся въ Израилѣ аристократіей (частію родовою, частію выборною или назначенною Моисеемъ въ силу его исключительной верховной власти) князей, судей и правителей народныхъ. Но какъ въ сферѣ священнаго служенія (in divinis) сословіе простыхъ жрецовъ удовлетворяло лишь частнымъ и повседневнымъ религіознымъ потребностямъ народа, а для общаго религіознаго направленія его исторической жизни нужно было объединеніе и сосреоточеніе духовной власти въ лицѣ Первосвященника какъ верховнаго *указателя пути* всему Израилю; точно также и въ гражданской сферѣ частныя начальства и власти достаточны были

лишь для обычныхъ житейскихъ дѣлъ и тяжбъ, — а для того чтобы управлять всѣмъ Израилемъ по указаніямъ божесвеннаго авторитета, для того чтобы свободно вести весь народъ Божій по пути его историческаго назначенія, необходимъ одинъ верховный *предводитель*, въ лицѣ котораго весь народъ равноправно противостоялъ бы и добровольно подчинялся высшему направляющему началу божественной власти, сохраняя всю свою человѣческую самостоятельность. Безъ этаго единаго предводителя, безъ этаго верховнаго мірскаго начальника вся гражданская или мірская область, лишенная собственнаго средоточія, сдѣлалась бы простою окружностью единаго священническаго центра, подчинилась бы всецѣло единственной верховной власти Первосвященника, и народъ Божій превратился бы въ царство жрецовъ. Но такое жреческое единовластіе менѣе всего соотвѣтствуетъ существу истинной теократіи, т.-е. богочеловѣческаго, священно-мірскаго союза Такой союзъ требуетъ не односторонняго преобладанія священнической власти, а взаимнаго согласія между ею и властью мірскою. Если эта послѣдная по существу дѣла должна въ извѣстныхъ вопросахъ подчиняться указаніямъ свыше, коихъ орудіе есть Первосвященникъ, то такое подчиненіе in divinis должно быть нравственно-свободнымъ, что предполагаетъ самостоятельную силу in humanis. А для такой самостоятельности мірской области нужно чтобы она была такою же завершенною какъ и область собственно религіозная, нужно чтобы и она обладала единствомъ власти собирающей въ себѣ всѣ мірскія силы, — нужно, чтобы единому *Первосвященнику* равноправно противустоялъ и свободно подчинялся единый *Царь*.

Первосвященникъ по внушенію Божію указываетъ народу, *куда идти*. Но этого мало для косной народной массы, — ей мало одного знанія куда идти, ей нуженъ сильный и дѣятельный человѣкъ, который бы *повелъ* народъ по указанному направленію, который бы ходилъ передъ людьми. Верховная священная власть должна сіять высоко надъ волнами историческаго моря указывая народу Божію вѣрную дорогу; но чтобы слѣдовать этимъ указаніям, чтобы дѣйствительно двигаться по этой дорогѣ, нуженъ еще сильный и мудрый кормчій. Быть предводителемъ мірской толпы, кормчимъ государственнаго корабля несвойственно первосвященнику, отъ котораго требуется всецѣлая преданность Божеству, а не мужественная

энергія человѣческаго начала; ему болѣе свойствеоно служить высшимъ силамъ, нежели распоряжаться низшими, слушаться Бога, нежели повелѣвать людямъ. Правда какъ вѣстникъ воли Божіей, онъ долженъ пользоваться безусловнымъ верховнымъ авторитетомъ въ глазахъ всего народа, но именно для сохраненія этого авторитета ему нужно держаться высоко надъ міромъ, въ величавомъ и мирномъ спокойствіи. Онъ долженъ какъ само Божество, коего образъ онъ носитъ, быть недвижимымъ двигателемъ, долженъ идеальною силою религіи привлекать людей къ святилищу, но не сходить въ толпу. Онъ есть вѣстникъ святой воли Божіей и хранитель чистаго религіознаго закона, но для исполненія этой воли во внѣшней политикѣ и для санкціи этого закона въ мірской жизни требуется кровавый мечъ военачальника и уголовнаго судьи. Этотъ мечъ осквернилъ бы руки Первосвященника и потому по необходимости отдается другой независимой отъ него власти. Такимъ образомъ и принципіальная самостоятельность человѣческаго начала въ обществѣ и самое свойство мірскаго управленія, несовмѣстимое съ чисто-религіознымъ служеніемъ, требуютъ чтобы это управленіе принадлежало въ теократіи особой власти независимой въ своей собственной сферѣ дѣйствія, хотя подчиненной верховному священству въ общемъ направленіи народной жизни. Если это *направленіе* опредѣляется авторитетомъ Первосвященника, то согласное съ нимъ *управленіе* народа принадлежитъ власти мірского вождя или царя.

Прежде чѣмъ кристаллизоваться въ форму наслѣдственной монархіи. такая власть являлась всегда въ видѣ личной диктатуры. И въ Израилѣ необходимость единаго предводителя для общаго дѣйствія народа побудила уже Моисея назначить передъ своею смертью, по указанію свыше, Іисуса Навина военнымъ предводителемъ и верховнымъ судьею.

„И говорилъ Моисей Ягвэ и сказалъ: Да учредитъ Ягвэ, Богъ духовъ всякой плоти, мужа надъ обществомъ (иш ал гаэда̀), который выходилъ бы передъ лицемъ ихъ и входилъ бы передъ лицемъ ихъ, и который выводилъ бы ихъ и который вводилъ бы ихъ; и да не будетъ общество Ягвэ какъ мелкій скотъ, у коего нѣтъ пастыря. — И сказалъ Ягвэ Моисею: возьми себѣ Іегошуу сына Нунова, мужа въ коемъ (есть) духъ, и *возложи руку твою на него. И поставь его предъ лицо*

Элеазара священника[1] *и предъ лице всего общества.* И заповѣдай ему[2] предъ очами ихъ и положи на него отъ державы твоей[3], дабы слушалось его все общество сыновъ Израилевыхъ. И предъ лицемъ Элеазара священника онъ встанетъ и вопроситъ его по сужденію „свѣтов" (бемишпат га-урим) предъ лицемъ Ягвэ: по его (Элеазара) слову будутъ выходить и по его слову будутъ входить, онъ (Іегошуа) и весь Израиль съ нимъ, и все общество. И сотворилъ Моисей какъ заповѣдалъ ему Ягвэ: взялъ Іегошуу и поставилъ его предъ лицемъ Элеазара священика и всего общества; и возложилъ руки свои на него и заповѣдалъ ему, какъ говорилъ Ягвэ чрезъ Моисея". (Числа XXVII, 15—23).

Книга Второзаконія слѣдующимъ образомъ дополняетъ это повѣствованіе:

„И призвалъ Моисей Іегошуу и сказалъ ему въ глазахъ всего Израиля: крѣпись и бодрствуй, ибо ты *введеть народъ этотъ въ землю,* о коей клялся Ягвэ отцамъ ихъ, что дастъ имъ; и ты *раздѣлишь ее имъ.* И Ягвэ, Онъ же пойдетъ предъ лицемъ твоимъ, Онъ будетъ съ тобою и не отступитъ отъ тебя и не оставитъ тебя; не боися и не страшись. — И прочелъ Моисей *законоученіе* сіе и *далъ* его *священникамъ,* сынамъ Лэви, *носящимъ кивотъ завѣта Ягвэ,* и всѣмъ старѣйшинамъ Израилевимъ". (Второз. XXXI, 7—9).

Мы видимъ здѣсь, что мірской преемникъ Моисея назначается для того, чтобы вести народъ въ землю обѣтованную и распредѣлить ему эту землю согласно началамъ теократической правды. Не вся полнота власти Моисеевой переходитъ на Іисуса Навина, а только часть ея: ему принадлежитъ не единовластіе, а лишь вторая власть предполагающая первую — первосвященническую. Онъ поставляется передъ сына Ааронова, и если весь народъ долженъ слушаться его, то онъ самъ долженъ слушаться въ высшихъ вопросахъ голоса Первосвященника и руководиться его (отъ Бога исходящими) указаніями. И не ему поручается храненіе божественнаго законоученія, а священнакамъ, носящимъ кивотъ завѣта Ягвэ.

---

[1] Въ это время Аарона уже не было въ живыхъ, и Первосвященникомъ (или священникомъ по преимуществу — га когэнъ) вмѣсто него былъ старшій сынъ его Элеазаръ.

[2] Т.-е. сдѣлай ему внушенія, дай указанія.

[3] Т.-е. сообщи ему часть твоихъ полномочій, твоей власти.

Это *второе* мѣсто, принадлежащее Іисусу Навину, какъ мірскому предводителю Израиля, въ общемъ составѣ теократической державы, послѣдовательно сохраняется за нимъ во всѣхъ текстахъ, въ коихъ онъ упоминается вмѣстѣ съ Первосвященникомъ. Такъ въ книгѣ Іисуса Навина читаемъ:

„И вотъ то, что унаслѣдовали сыны Израилевы въ землѣ Кенаанъ, — что распредѣлили имъ *Элеазаръ священникъ и Іегошуа сынъ Нуновъ* и главы отцевъ въ племенахъ сыновъ Израилевыхъ". (Іис. Нав. XIV, 1). И далѣе по поводу вопроса о правѣ наслѣдованія для женщинъ:

„И предстали предъ лице Элеазара священника и предъ лице Іегошуи сына Нунова и предъ лице князей, говоря и т. д." (Іис. Нав. XVII, 4). И далѣе читаемъ: „Вотъ удѣлы, что распредѣлили Элеазаръ священникъ и Іегошуа сынъ Нуновъ и главы отцовъ Израилевыхъ, по жребію, въ Шилô, предъ лицемъ Ягвэ, у входа въ шатеръ завѣта, — и совершили раздѣлъ земли". (Іис. Нав. XIX. 51). И еще: „И приступили главы отцовъ изъ Левитовъ къ Элеазару священнику и къ Іегошуѣ сыну Нунову и къ главамъ отцовъ въ племенахъ сыновъ Израилевыхъ; и говорили имъ въ Шилô, въ землѣ Кенаанъ и сказали: Ягвэ заповѣдалъ чрезъ Моисея дать намъ города для жительства и окрестности ихъ для скота нашего и т д." (Іис. Нав. XXI, 1, 2).

Первенство духовной власти въ теократіи Моисеевой выражалось еще въ томъ, что законные сроки опредѣлялись смертью Первосвященника какъ верховнаго представителя всего Израиля. Такъ читаемъ въ узаконеніи касательно городовъ убѣжища для нечаянныхъ убійцъ:

„И избавитъ общество убійцу изъ руки кровомстителя (букв. *наслѣдника крови* — гоэл гаддам) и водворитъ его общество въ городѣ убѣжища его (ир миклато), куда онъ убѣжитъ; и будетъ обитать тамъ *до смерти священника великаго* (га-когэн гаггадол), *помазаннаго елеемъ святымъ*. И если выходя выйдетъ убійца изъ предѣловъ города убѣжища его, куда онъ убѣжалъ; и найдетъ его кровомститель внѣ предѣловъ города убѣжища его — и убьетъ кровомститель убійцу, нѣтъ на немъ крови. Ибо въ городѣ убѣжища его долженъ онъ обитать до смерти священника великаго; а по смерти священника великаго да вернется убіица въ землю собственную свою. И

будетъ это вамъ въ уставъ судный (хукот мишпат) въ роды ваши во всѣхъ поселеніяхъ вашихъ". (Числа XXXV, 25—29. См. также Іис Нав XX, 6).

VII

Высшая мірская власть въ формѣ личной диктатуры, характеризующая эпоху между Моисеемъ и Самуиломъ (эпоху такъ называемыхъ *судей* — шоф'тим), составляла лишь переходъ къ постоянной и организованной монархіи, — къ династической царской власти. Государственная организація и централизація, обусловленная единою и прочною царскою властью, была необходима Израилю прежде всего для закрѣпленія за собою земли обѣтованной, — для того чтобы устроить себѣ свой домъ и въ нем — домъ Божій. Пока Израильтяне были раздѣлены на самостоятельныя колѣна которыя лишь въ случаяхъ крайней опасности вступали въ случайные и временные союзы подъ водительствомъ особыхъ избранниковъ чрезъ которыхъ Богъ спасалъ ихъ отъ конечной гибели, — они не только не могли одолѣть окружавшихъ ихъ сильныхъ иноплемениковъ (Филистимлянъ, Амалекитянъ и проч), но и въ предѣлахъ предназначенной имъ территоріи Израильтяне не могли покорить и вытѣснить чужія и враждебныя имъ народности. Мы уже привели выше изъ книги Іис. Нав. нѣсколько свидѣтельствъ объ этомъ фактѣ. Въ книгѣ Судей печальное положеніе раздѣленнаго Израиля представляется еще рѣзче: оказывается, что почти ни одно изъ колѣнъ Израилевыхъ не могло дѣйствительно завладѣть назначеннымъ ему удѣломъ и что едвали хотя одно изъ племенъ кенаанскихъ было дѣйствительно вытѣснено изъ земли обѣтованной: Израильтяне должны были довольствоваться лишь немногими мѣстностями въ области каждаго колѣна, и нѣкоторыя изъ колѣнъ вовсе не могли себѣ добыть земли и должны были кочевать по Палестинѣ въ поискахъ за мѣстомъ пристанища.

„И пошелъ Іуда съ Симеономъ братомъ своимъ и поразили Кенаанеевъ, обитающихъ Цефатъ, и закляли его и нарекли имя городу Хармá (заклятый). — — И былъ Ягвэ съ Іудой, и завладѣлъ онъ горою; *но не завладѣлъ обитателями равнины*, ибо колесницы желѣзныя у нихъ. — — А Іебусеевъ обитающихъ въ Іерусалимѣ не покорили сыны Веніаминовы; и живутъ Іебусеи съ сынами Веніаминовыми въ Іерусалимѣ

до сего дня. — — — И не покорилъ Манассія Бэт-Шанъ и пригороды его и Таанакъ съ пригородами его и населяющихъ Доръ съ пригородами его и населяющихъ Иблеамъ съ пригородами его и населяющихъ Мегиддо съ пригородами его, и стали Кенаанеи (по прежнему) жить въ той землѣ. И было что укрѣпился Израиль и наложилъ на Кенаанеевъ дань, завладѣть же не завладѣлъ ими. И Эфраимъ не покорилъ Кенаанеевъ населяющихъ Газэръ; и живетъ Кенааней среди нихъ въ Газэрѣ. Завулонъ непокорилъ жителеи Китрона и жителей Нагалола, и живетъ Кенааней среди него, и стали они данниками. Ассуръ не покорилъ жителей Акко и жителей Цидона и Ахлáба и Аквиба и Хэльбá и Афика и Рехбба. И живутъ Ассуриты среди Кенаанеевъ населяющихъ землю, ибо не покорили ихъ. — Нафталимъ не покорилъ жителей Бейт-Шэмэша и жителей Бэйт-Эната, и живетъ среди Кенаанеевъ населяющихъ землю; и жители Бэйт-Шэмэша и Бэйт-Эната стали имъ данниками. И вытѣснили Эмореи сыновъ Дановыхъ въ гору и не пускали ихъ сойти въ равнину. И стали Эмореи (по прежнему) жить въ горахъ Хэрэсъ, въ Айалонѣ и въ Шаалбимѣ. И граница Эмореевъ – скалы и горы по пути отъ Акрабима“. (Суд. I, 17, 19, 21, 27—36).

Этотъ внѣшній неуспѣхъ Израиля зависѣлъ отъ внутренней, нравственной причины, — отъ его невѣрности Ягвэ. Все значеніе Израиля, вся его сила и все его право въ исторіи опредѣлялось его религіей. Отступленіе отъ этой религіи отнимало у него и силу и право на покореніе другихъ народовъ. Владѣніе землею обѣтованною было обусловлено вѣрностью Ягвэ.

„И пришелъ ангелъ Господень (мальяк Ягвэ) изъ Гилгаля въ Бохимъ и сказалъ: Я вывелъ васъ въ изъ Египта и ввелъ васъ въ землю, о которой Я клялся отцамъ вашимъ и сказалъ, что не отступлю отъ завѣта Моего съ вами во вѣки; а вамъ не заключать договора съ жителями земли сей и жертвенники ихъ разрушить; и не послушались вы голоса моего: зачѣмъ такъ поступили вы? Итакъ сказалъ Я: не прогоню Я ихъ отъ лица вашего, и будутъ они вамъ веревкой, и боги ихъ будутъ вамъ сѣтью. — И было, какъ говорилъ ангелъ Ягвэ рѣчи сіи всѣмъ сынамъ Израилевымъ, — и поднялъ народъ голосъ свой и заплакали они. И нарекли имя мѣсту Бохимъ (плачи); и принесли тамъ жертвы Ягвэ. (Ибо когда) отослалъ Іегошуа народъ, и пошли сыны Израилевы каждый

въ удѣлъ свой, чтобы завладѣть землею, — то служилъ народъ Ягвэ во всѣ дни Іегошуи и во всѣ дни старѣйшинъ, жившихъ во время послѣ Іегошуи и видѣвшихъ всѣ дѣла великія, что сотворилъ Ягвэ для Израиля. И умеръ Іегошуа сынъ Нуновъ, служитель Ягвэ, отъ роду ста десяти лѣтъ; и погребли его въ предѣлахъ наслѣдія его въ Тимнат-Хэрэсѣ въ горахъ Эфраимовыхъ къ сѣверу отъ горы Гаашъ. А также и все поколѣніе это было прибрано къ отцамъ своимъ. И возстало поколѣніе другое что не знало Ягвэ, ни же дѣлъ, что сотворилъ Онъ для Израиля. И стали дѣлать сыны Израилевы зло въ очахъ Ягвэ; и стали служить Бааламъ. И оставили Ягвэ Бога отцевъ ихъ, выведшаго ихъ изъ земли Мицраимъ и стали ходить за богами другими изъ (числа) боговъ народовъ, что кругомъ нихъ, и поклонялись имъ; и разгнѣвали Ягвэ. И оставили Ягвэ и стали служить Баалу и Аштаротъ. И воспламенился гнѣвъ Ягвэ на Израиля и предалъ ихъ въ руки враговъ ихъ, что вокругъ, и не могли болѣе противустоять врагамъ своимъ Всякій разъ какъ они выступали рука Ягвэ была на нихъ на зло, како говорилъ Ягвэ и какъ клялся имъ Ягвэ; и стало имъ тѣсно весьма. И воздвигалъ Ягвэ судей, и спасали они ихъ изъ руки притѣснителей ихъ. Но и судей своихъ они не слушали, ибо блудили за богами другими и покляналисъ имъ; уклонились скоро съ дороги которою ходили отцы ихъ, чтобы слушаться заповѣдей Ягвэ, — не дѣлали они такъ. И какъ воздвигалъ Ягвэ имъ судей, то былъ Ягвэ съ Судіею, и спасалъ ихъ отъ руки враговъ ихъ во всѣ дни судіи; ибо жалѣлъ ихъ Ягвэ, когда они вопили отъ лица гонителей своихъ и утѣснителей своихъ. И было по смерти судіи возвращались они и поступали хуже чѣмъ отцы имъ, ходя за богами другими, чтобы служить имъ и покланяться имъ: не отступали отъ обычныхъ вымысловъ своихъ и отъ путей упорныхъ своихъ И возгорѣлся гнѣвъ Ягвэ на Израиля, и сказалъ: такъ какъ преступилъ народъ сей завѣтъ Мой, что заповѣдалъ Я отцамъ ихъ, и не слушаютъ голоса Моего; — такъ и Я не буду болѣе изгонять предъ лицемъ ихъ никого изъ народовъ, что оставилъ Іегошуа, когда умеръ, — дабы (до конца) испытатъ чрезъ нихъ Израиля: сохранятъ ли они пути Ягвэ, чтобы ходить по нимъ, какъ сохраняли отцы ихъ, или нѣтъ. — И оставилъ Ягвэ народы эти, чтобы

не истребить ихъ скоро, — тѣ, что не были преданы въ руки Іегошуи". (Суд II).

Итакъ выведя чудеснымъ образомъ Израиля изъ Египта и столь же чудесно водворивъ его въ землѣ Кеааанской, Ягвэ удерживаетъ свою сверхъестественную помощь, чтобы предоставить полный просторъ собственнымъ человѣческимъ силамъ Израиля, чтобы подвергнуть рѣшительному испытанію его духовную крѣпость: съумѣетъ ли онъ путемъ естественнаго развитія своей жизни преодолѣть неблагопріятныя условія окружающей его среды, обезпечить свою національную самостоятельность и несмотря на временныя колебанія и частныя отпаденія сохранить въ концѣ концовъ свою религіозную святыню, внутренній смыслъ своего существованія — свой теократическій завѣтъ съ Ягвэ[1].

VIII

Божественное начало въ Израильской теократіи достаточно ярко проявилось въ событіяхъ Исхода, на Синаѣ, передъ Іерихономъ и Гибеономъ. Теперь народу Божію предстоитъ свободно проявить свое человѣческое начало, устроить мірскую область теократіи такъ, чтобы для высшихъ плановъ Божіихъ нашлись подходящія условія и орудія въ человѣческой средѣ. Ибо практическое назначеніе мірского элемента въ теократіи заключается именно въ этомъ: въ организаціи внѣшнихъ условій служащихъ наилучшимъ образомъ для достиженія божественныхъ цѣлей.

Если внѣшнія невзгоды Израиля (въ эпоху Судей) зависѣли отъ его религіозной нетвердости, то съ другой стороны самая эта религіозная нетвердость обусловливалась въ извѣстной мѣрѣ неблагопріятнымъ внѣшнимъ положеніемъ Израиля, именно его *раздѣленіемъ* и разбросанностью среди чужихъ и враждебныхъ народностей. Эта разобщенность и раздробленность Израильскаго народа (при тогдашнихъ первобытныхъ житейскихъ условіяхъ) разрывала его связь съ теократическимъ центромъ, воплощавшимся въ кивотѣ завѣта и въ первосвященическомъ оракулѣ. При отсуствіи же этой связи разсѣяннымъ среди Кенаана Израильтянамъ приходилось покланяться

[1] Что тѣ отпаденія, о которыхъ говорится въ вышеприводенномъ текстѣ, не были общими и рѣшительными, — это ясно уже изъ того, что Ягвэ находитъ нужнымъ подвергнуть Израиля дальнѣйшему испытанію.

Ягвэ *тѣмъ же самымъ способомъ*, какимъ окружавшіе ихъ язычники служили своимъ богамъ, — приносить Ему жертвы на камняхъ и подъ деревьями, на высотахъ и въ рощахъ и т. д. При такомъ *матерьяльномъ тождествѣ* культа нужна была бы слишкомъ высокая степень духовнаго развитія, чтобы твердо и отчетливо сохранять чистоту вѣры и не смѣшать подъ конецъ Ягвэ съ Бааломъ. Такъ какъ предполагать такую силу ума въ *большинствѣ* Израильтянъ нѣтъ никакого основанія, то нельзя и удивляться что многіе изъ нихъ даже безъ всякой сознательной измѣны Ягвэ, становились мало по малу поклонниками другихъ боговъ.

Въ какомъ смутномъ состояніи находилась религіозная жизнь Израиля въ эпоху Судей, — это можно съ достаточною ясностью усмотрѣть изъ слѣдующаго любопытнаго разказа, не даромъ сохраненнаго для насъ Словомъ Божіимъ.

„И былъ мужъ съ горы Эфраимъ, и имя ему Микайгу. И сказалъ онъ матери своей: тысячу сто сребрениковъ, что ты отложила для меня и закляла ихъ въ слухъ мнѣ: вотъ сребро это со мною, я взялъ его; и сказала мать его: благословенъ сынъ мой предъ Ягвэ. И возвратилъ онъ тысячу сто сребрениковъ матери своей. И сказала мать его: посвящая посвятила я сребро сіе Ягвэ отъ руки моей за сына моего, чтобы сдѣлать изваяніе и литое изображеніе, и теперь передаю его тебѣ. Онъ же вернулъ сребро матери своей; и взяла мать его двѣсти сребрениковъ и отдала ихъ мастеру, и сдѣлалъ онъ изваяніе и литое изображеніе, (пэсэл у масэка) и было оно въ домѣ Микайгу. И мужъ Мика́ — домъ Божій (бэт элогим) у него. И сдѣлалъ онъ эфодъ и идоловъ (терафим) и уполномочилъ (ваймалэ эт — яд) одного изъ сыновей своихъ, и сталъ тотъ ему въ священника. *Во дни оны не было царя во Израилѣ: всякій дѣлалъ угодное въ очахъ своихъ* — И былъ юноша изъ Виѳлеема Іудина, *родомъ изъ колѣна Іудина* (ми-мишпахат Іегуда̀), *и былъ онъ Левитъ, и былъ онъ поселенецъ тамъ*. И пошелъ мужъ этотъ из города изъ Виѳлеема Іудина, чтобы поселиться, гдѣ придется. И пришелъ въ горы Эфраимовы, къ дому Мика̀, идя своею дорогою. И сказалъ ему Мика̀: откуда идешь? — И сказалъ ему Левитъ: я изъ Виѳлеема Іудина и иду поселиться, гдѣ придется. — И сказалъ ему Мика̀: живи со мною, и будешь мнѣ отцемъ и священникомъ; а я буду давать тебѣ по десяти сребрени-

ковъ въ годъ и перемѣну одеждъ и продовольствіе. И пришелъ (къ нему) Левитъ. И сталъ Левитъ жить съ мужемъ тѣмъ. И былъ юноша у него какъ одинъ изъ сыновей его. И уполномочилъ (ваймалэ эт — яд) Мика̀ Левита, и былъ тотъ ему во священника; и былъ въ домѣ Мика̀. *И сказалъ Мика̀: теперь знаю я, что благоволитъ Ягвэ ко мнѣ, ибо сталъ мнѣ Левитъ во священника*". (Суд. XVII).

Изъ послѣднихъ словъ вполнѣ ясно, что этотъ простодушный житель горы Эфраимовой, несмотря на то, что устраиваетъ у себя домъ Божій съ литыми и лѣпными идолами и притомъ самъ рукополагаетъ себѣ во священники сначала своего сына, а потомъ странствующаго Левита (коего левитское званіе нѣсколько загадочно, поскольку онъ родомъ изъ колѣна Іудина), — при всемъ томъ вполнѣ искренно и добросовѣстно считаетъ себя служителемъ Ягвэ, заслуживающимъ Его благоволенія.

Если начало этой исторіи довольно характеристично, то слѣдующій конецъ ея еще характеристичнѣе. „*Во дни оны не было царя во Израилѣ; и во дни оны колѣно Даново искало себѣ удѣла для жительства: ибо не добыло оно себѣ удѣла до дня того среди колѣнъ Израилевыхъ*. И послали сыны Дановы изъ родовъ своихъ пятерыхъ мужей, изъ концовъ своихъ удалыхъ людей, изъ Царья и изъ Эштаола, чтобъ извѣдать землю и изслѣдовать. И сказали они имъ: идите, извѣдайте землю; и пришли они въ гору Эфраимову, къ дому Микайгу и переночевали тамъ. И были они съ домомъ Мика̀ и узнали они голосъ юноши Левита, и отвели его тамъ, и сказали ему: кто привелъ тебя сюда, и что ты дѣлаешь здѣсь и зачѣмъ пришелъ сюда? — И сказалъ имъ: такъ и такъ сдѣлалъ мнѣ Мика̀; и подкупилъ меня, и сталъ я ему во священника. И сказали ему: спроси ка у боговъ и возвѣсти намъ, счастлива ли будетъ дорога наша, куда мы идемъ теперь? — И сказалъ имъ священникъ: идите съ миромъ, — управитъ Ягвэ дорогу вашу, по которой идете. — И пошли пять мужей и пришли въ Лаишу и увидѣли народъ, что среди нея, живущій безопасно по обычаю Цидонцевъ, и не было на землѣ ктобы обижалъ ихъ или господствовалъ надъ ними, и далеко они отъ Цидона, и нѣтъ у нихъ никакихъ дѣлъ съ людьми. И пришли они (посланцы) къ братьямъ своимъ въ Царья и въ Эштаолъ, и сказали имъ братья

ихъ: что̀ вы? — И сказали они: вставайте и пойдемъ къ нимъ, ибо видѣли мы землю и вотъ она хороша весьма; итакъ поспѣшайте, не лѣнитесь идти, чтобы завладѣть землею. И когда пойдете, то прійдете къ народу безопасному, и земля широка и просторна, и далъ ее Богъ въ руки ваши, — мѣсто, гдѣ нѣтъ недостатка ни въ чемъ, что есть на землѣ. — И двинулись оттуда отъ родовъ Дановыхъ изъ Царья и Эштаола шесть сотъ мужей вооруженныхъ оружіемъ ратнымъ. И пошли и стали станомъ въ Кирьят-Йеаримѣ въ (землѣ) Іудиной; потому называется мѣсто это *станъ Дановъ* (маханэ-Дан) до сего дня — что за Кирьят-Йеаримомъ. И перешли оттуда въ гору Эфраимову и пришли къ дому Мика̀. И молвили пять мужей, что ходили изслѣдовать землю Лаишъ, и сказали братьямъ своимъ: знаете, что есть еще въ домахъ этихъ эфодъ и терафимъ и литое и изваянное? Теперь вы знаете, что вамъ дѣлать. И пошли они и вошли въ домъ юноши Левита, въ домѣ Мика̀, и привѣтствовали его мирно. Шесть сотъ вооруженныхъ ратныхъ мужей, что изъ сыновъ Дановыхъ, оставались передъ воротами; а пять мужей, что ходили изслѣдовать землю пошли и взяли изваяніе и эфодъ и терафимъ и литое; священникъ же стоялъ у воротъ съ шестью стами вооруженныхъ ратниковъ. Когда же тѣ вошли въ домъ Мика̀ и взяли изваяніе и эфодъ и терафимъ и литое, — сказалъ имъ священникъ: что̀ это вы дѣлаете? — сказали ему: тише! положи руку на уста свои и иди съ нами, и будешь намъ во отца и во священника. Лучше ли тебѣ быть священникомъ въ домѣ одного мужа, или быть тебѣ священникомъ для колѣна и для племени во Израилѣ? — И было это по сердцу священнику, и взялъ онъ ефодъ и терафимъ и изваяніе и пошелъ среди народа. И повернули они и пошли, и послали передъ собою дѣтей и стада и лучшее имущество. И когда они отдалились одъ дома Мика̀, мужи что въ домахъ около дома Мика̀ возопили и погнались за сынами Дановыми. И кричали въ слѣдъ имъ; они же обративши лице свое сказали Мика̀: что̀ съ тобою, что ты такъ вопишь? — И сказалъ: боговъ, что я сдѣлалъ себѣ, вы взяли, и священника, и уходите, и чего же мнѣ еще? И какъ же это вы говорите мнѣ: что̀ съ тобою? — И сказали ему сыны Дановы: чтобъ не слышно было голоса твоего у насъ! А то нападутъ на васъ мужи съ душою озлобленною и приберутъ душу твою и души домашнихъ твоихъ.

И пошли сыны Дановы дорогой своего; и убоялся Мика̀, ибо сильнѣе они его, и повернулъ и возвратился въ домъ свой. А они взяли то, что сдѣлалъ Мика̀, и священника, бывшаго у него, и пошли на Лаишъ, къ народу тихому и безопасному и поразили ихъ остріемъ меча, а городъ сожгли огнемъ. И не было имъ избавителя, ибо далеко онъ былъ отъ Цидона[1] и не имѣлъ никакихъ дѣлъ съ людьми, а помѣщался онъ въ равнинѣ, что у Бэт-Рехоба; и выстроили они (сыны Дановы) городъ и поселились въ немъ. И нарекли имя городу Данъ, по имени Дана, отца ихъ, что родился Израилю; а въ прежнія времена Лаишъ было имя городу. И поставили себѣ сыны Дановы изваяніе, и Іонатанъ, сынъ Гэршома, сына Манассіина, — онъ и сыны его были священниками колѣну Данову до дня плѣненія земли. И держали у себя изваяніе Мика̀, которое онъ сдѣлалъ, все время какъ домъ Божій (бэт-га-элогим) былъ въ Шилѣ.“ (Суд. XVIII).

Вся изложенная исторія наглядно показываетъ, что память о Ягвэ и религіозная потребность служить ему живо сохранялась въ разбросанныхъ колѣнахъ Израилевыхъ и если удовлетвореніе этой потребности происходило въ неправильныхъ и дикихъ формахъ, то это зависѣло главнымъ образомъ отъ общественнаго безначалія, отъ отсутствія національнаго единства и общаго организованнаго управленія „Не было въ тѣ дни царя во Израилѣ“ и всякій дѣлалъ что ему было угодно, — удовлетворялъ своимъ потребностямъ какъ и чѣмъ могъ. Но не смотря на это безначаліе, на это отсутствіе внѣшняго единства и необходимыхъ средствъ для правильной національной жизни, народъ Израильскій сохранилъ въ себѣ внутренною силу нравственнаго чувства и глубокое сознаніе своей солидарности. Слѣдующая страшная и въ мѣстѣ съ тѣмъ трогательная исторія, заканчивающая книгу Судей, служитъ яркимъ подтвержденіемъ сказанному.

IX

„И было во дни оны, и Царя не было во Израилѣ, и былъ мужъ Левитъ поселенецъ въ предгорьяхъ горы Эфремовой, и взялъ себѣ жену — наложницу изъ Виѳлеема Іудина. И соблудила у него наложница его и отошла отъ него въ домъ отца своего въ Виѳлеемъ Іудинъ и была тамъ въ продолженіи

[1] Повидимому Лаишъ былъ колоніей финикійскаго Цидона.

четырехъ мѣсяцевъ. И всталъ мужъ ея и пошелъ за нею, чтобы говорить ей по сердцу и вернуть ее, — и отрокъ его съ нимъ и пара ословъ; и ввела она его въ домъ отца своего, и увидѣлъ его отецъ молодой женщины и обрадовался приходу его. И заставилъ его тесть его, отецъ молодой женщины, гостить у него три дня, и ѣли и пили и ночевали тамъ. И было на четвертый день встали они утромъ, и поднялся онъ идти; и сказалъ отецъ молодой женщины зятю своему: подкрѣпи сердце свое кускомъ хлѣба и потомъ пойдете. И сѣли они и ѣли оба вмѣстѣ и пили; и сказалъ отецъ молодой женщины мужу: ну теперь останься ночевать и ублажай сердце свое. И всталъ мужъ, чтобы идти, но принудилъ его тесть его, и остался онъ и ночевалъ тамъ. И поднялся утромъ на пятый день, чтобы идти; и сказалъ отецъ молодой женщины: подкрѣпи теперь сердце твое и будемъ прохлаждаться до склона дня; и ѣли они оба. И всталъ мужъ, чтобы идти, — онъ и наложница его и отрокъ его. И сказалъ ему тесть его, отецъ молодой женщины; вотъ теперь склоняется день къ вечеру, — переночуйте — ка, вотъ кончается день, переночуй же и ублажай сердце твое, и встанете рано въ дорогу вашу и пойдешь къ шатру твоему. Но несогласился мужъ ночевать и всталъ и пошелъ и пришелъ къ предѣламъ Іебуса, что (нынѣ) Іерусалимъ; и съ нимъ пара ословъ навьюченныхъ и наложница его съ нимъ. И какъ были они у Іебуса, и уже совсѣмъ свечерѣло, то сказалъ отрокъ господину своему: пойдемъ теперь и свернемъ къ этому городу Іебусеевъ и будемъ ночевать тамъ. — Но сказалъ ему господинъ его: *не войдемъ мы въ городъ чужой, что не принадлежитъ сынамъ Израилевымъ; а пойдемъ мы въ Гибеа́.* И сказалъ отроку своему: иди и дойдемъ до какого нибудь мѣста и переночуемъ въ Гибеа́ или въ Рама́. И пошли дальше и зашло имъ солнце близъ Гибеа́, что въ (колѣнѣ) Веньяминовомъ. И повернули туда идти на ночлегъ въ Гибеа́; и вошли и сѣли на улицѣ города, и не было никого, кто бы принялъ ихъ въ домъ на ночлегъ. И вотъ мужъ старецъ идетъ съ работы своей изъ поля (возвращаясь) къ вечеру (домой), мужъ съ горы Эфраимовой поселенецъ въ Гибеа́: а люди мѣста того Веніаминиты. И поднявъ глава увидѣлъ онъ мужа — путника на улицѣ градской; и сказалъ мужъ — старецъ: куда идешь и откуда вышелъ? — И сказалъ ему тотъ: путешествуемъ мы изъ Виѳлеема Іудина

къ предгорьямъ горы Эфраимовой — оттуда я; и ходилъ въ Виѳлеемъ Іудинъ, и къ дому Ягвэ иду, и нѣтъ никого, кто бы принялъ меня въ домъ. Есть солома и сѣно еще дляословъ нашихъ и хлѣбъ и вино для меня и для рабыни твоей и для отрока, что съ рабомъ твоимъ: не имѣемъ недостатка ни въ чемъ. — И сказалъ мужъ — старецъ: миръ съ тобою! всѣ недостатки твои на мнѣ, — только на улицѣ не ночуй. И ввелъ его въ домъ свой и задалъ корму осламъ; и вымыли ноги и ѣли и пили. И вотъ когда они ублажали сердца свои, вдругъ люди города, дѣти бѣсовы (бенэ беліал) окружили домъ, стуча въ ворота, и говорили мужу хозяину дома старцу и сказали: выведи мужа, что вошелъ въ домъ твой

. . . .

. . . .

. . . .

И взялъ мужъ тотъ наложницу свою и вывелъ ее къ нимъ

. . . .

. . . .

И всталъ господинъ ея утромъ, и отворилъ двери дома и вышелъ, чтобы идти въ дорогу свою, — и вотъ жена — наложница его лежитъ у входа въ домъ, и руки ея на порогѣ. И сказалъ онъ ей: встань, пойдемъ! — и нѣтъ отвѣта. И взялъ ее на осла и всталъ мужъ и пошелъ къ мѣсту своему. И вошелъ въ домъ свой и взялъ ножъ и разрѣзалъ тѣло наложницы своей съ костями ея на двѣнадцать частей и разослалъ во всѣ предѣлы Израилевы. И было всякій, кто смотрѣлъ, говорилъ: не бывало и не видано ничего такого ото дня какъ вышли сыны Израилевы изъ земли Мицраимъ и до сего дня; обсудите и подумайте и скажите, какъ намъ быть?

Поднялися всѣ сыны Израилевы, *собрался соборъ какъ мужъ одинъ*, что отъ Дана до Беэр-Шеба, отъ земли Гилеадъ до Ягвэ въ Мицпà. Ополчилися столпы народные ото всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ во соборъ народа Божія, — всѣхъ четыреста тысячъ мужей пѣшихъ, извлекающихъ мечъ. И услышали сыны Веньяминовы, что идутъ къ Мицпà сыны Израилевы. И говорили сыны Израилевы: Скажите, какъ случилось злое дѣло сіе? И въ отвѣтъ сказалъ человѣкъ — Левитъ, мужъ убитой женщины: въ Гибеà, что въ землѣ Веньяминовой вошелъ я на ночлегъ съ моей наложницей И возстали на меня мужи гибеатскіе, окружили ночью въ дому, чтобъ

убить меня, и наложницу мою изнасиловали, и умерла она. И я взялъ мою наложницу и разрѣзалъ ее и разослалъ во всѣ края наслѣдія Израилева; ибо сдѣлали они неистовство и безуміе во Израилѣ. Вотъ вы всѣ сыны Израилевы, — передъ вами дѣло, а отъ васъ рѣшеніе. — И поднялся весь народъ какъ мужъ одинъ, говоря: не пойдетъ никто въ домъ свой. А вотъ дѣло, что мы сдѣлаемъ съ Гибеа̀. Бросайте жеребья. И возьмемъ по десяти мужей изъ ста во всѣхъ колѣнахъ Израилевыхъ и посту изъ тысячи и по тысячѣ изъ десяти тысячъ, и добудутъ они народу продовольствіе, чтобъ идти намъ и воздать Гибеа̀ Веньяминовой за все неистовство, что надѣлали они во Израилѣ. И собра́лися всѣ изъ Израиля и сошлися къ городу какъ мужъ одинъ. И послали колѣна Израилевы мужей ко всѣмъ родамъ Веньяминовымъ, говоря: что за зло сіе, что случилось у васъ? Давайте же намъ мужей дѣтей бѣсовыхъ, что въ Гибеа̀: умертвимъ мы ихъ и истребимъ злодѣйство изъ Израиля. — И не пошелъ на это Веньяминъ, не послушался гласа братьевъ своихъ, сыновъ Израилевыхъ. И собра́лись сыны Веньяминовы изъ городовъ на рать съ сынами Израилевыми. И насчитано сыновъ Веньяминовыхъ въ этотъ день изъ городовъ ихъ двадцать и шесть тысячъ мужей носящихъ мечъ, кромѣ жителей Гибеа̀, у нихъ же насчитано семьсотъ отборныхъ мужей. Изо всего народа сего отобрали семьсотъ человѣкъ на правое крыло: всѣ они камнемъ изъ пращи въ волосокъ попадали безъ промаха. А мужей Израильскихъ безъ Веньямина одного насчитано четыреста тысячъ мужей носящихъ мечъ, — — всѣ они люди ратные. И возстали и пошли къ дому Божію, и спросили Бога и сказали сыны Израилевы: кто у насъ впередъ пойдетъ начинать войну съ сынами Веньяминовыми? — *И сказалъ Ягвэ: Іуда пойдетъ.* — И поутру встали сыны Израилевы и разбили станъ предъ Гибеа̀. Такъ пошелъ Израиль воевать съ Веньяминомъ, ополчились они противъ Гибеа̀. Тогда вышли сыны Веньяминовы изъ Гибеа̀; и полегло въ тотъ день изъ Израиля убитыхъ двадцать двѣ тысячи. — — И пошли сыны Израилевы и плакали предъ лицемъ Ягвэ до вечера. И вопрошали у Ягвэ, говоря: выступать ли намъ еще на бой съ сынами Веньямина, брата нашего? — *И сказалъ Ягвэ: Идите на него.* — И подступили сыны Израилевы къ сынамъ Веньяминовымъ на день другой. И вышелъ Веньяминъ на встрѣчу имъ изъ Гибеа̀ на

день другой, и положили они изъ сыновъ Израилевыхъ еще восьмнадцать тысячъ человѣкъ, носящихъ мечъ. И пошли сыны Израилевы всѣмъ народомъ къ дому Божію и плакали и остались тамъ предъ лицемъ Ягвэ и постилися тотъ день до вечера. И вознесли они жертвы всесожженія и мирныя предъ лицемъ Ягвэ. *И спросили сыны Израилевы у Ягвэ, — ибо тамъ въ тѣ дни былъ ковчегъ завѣта Божія, и Финхáсъ, сынъ Элеазара, сына Ааронова, предстоялъ предъ нимъ въ тѣ дни,* — и сказали: продолжать ли намъ еще воевать съ сынами Веньямина брата нашего, или кончить рать? — *И сказалъ Ягвэ: выступайте, ибо завтра предамъ ихъ въ руки твои.* — И поставилъ Израиль засады кругомъ Гибеà". Съ помощью этихъ засадъ они уничтожили все войско Веньяминово и сожгли Гибеà. „И было въ оный день всѣхъ павшихъ изъ Веньямина двадцать и пять тысячъ носящихъ мечи – и всѣ они мужи храбрые. Лишь шестьсотъ человѣкъ повернули и бѣжали въ пустыню въ скалы Римонскія и сидѣли въ скалахъ Римонскихъ четыре мѣсяца. И вернулись въ Гибеà мужи Израильскіе и истребили мечемъ въ городѣ отъ людей до скота — все встрѣчное; а потомъ всѣ города окрестные пожгли огнемъ.

И мужи Израилевы заклялись въ Мицпà, говоря: никто изъ насъ не дастъ дочери своей Веньямину въ жены. И пришелъ народъ къ дому Божію и оставались тамъ до вечера предъ лицемъ Божіимъ; и подняли голосъ свой и плакали плачемъ веліимъ. И говорили: почто, о Ягвэ, Богъ Израилевъ, сталося такое во Израилѣ, — что вычтено нынѣ изъ Израиля колѣно цѣлое? И было наутро, всталъ народъ и построили тамъ жертвенникъ и вознесли всесожженія и мирныя. И сказали сыны Израилевы: нѣтъ ли кого, кто не приходилъ на соборъ къ Ягвэ изо всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ, ибо клятва была великая, что, молъ, кто не придетъ къ Ягвэ въ Мицпà, — смертью умретъ. И пожалѣли сыны Израилевы о Веньяминѣ братѣ своемъ и сказали: убавилось нынѣ колѣно одно изъ Израиля. Какъ бы добыть намъ женъ для остальныхъ: поклялись мы Ягвэ не давать имъ изъ дочерей нашихъ въ жены. И сказали: нѣтъ ли кого изъ племенъ Израилевыхъ, кто не приходилъ къ Ягвэ въ Мицпà? И вотъ не приходили на соборъ люди ратные изъ Ябэша гилеадскаго. И считалъ народъ, и вотъ — нѣтъ тамъ никого изъ жителей Ябэша гилеадскаго. И послало

общество двѣнадцать тысячъ мужей — людей воинственныхъ: и заповѣдало имъ, говоря: идите и избейте всѣхъ жителей Ябэша гилеадскаго остріемъ меча, и женъ и дѣтей. Но вотъ въ чемъ дѣло: все мужеское и все женское, познавшее ложе мужнее — закляты они. — И нашли они межь жителей Ябэша гилеадскаго четыреста молодыхъ дѣвицъ невинныхъ, не познавшихъ ложа мужескаго; и привели ихъ въ станъ, въ Шилô, что въ землѣ Кенаанъ. И послало все общество и говорило сынамъ Беньяминовымъ, что въ скалахъ Римонъ, и возвѣстило имъ миръ. И вернулся въ ту пору Веньяминъ, и дали имъ въ жены тѣхъ, что изъ женъ Ябэша Гилеадскаго, и не достало ихъ (на всѣхъ). И жалѣлъ народъ о Веньяминѣ, ибо сдѣлалъ Ягвэ прорѣху въ колѣнахъ Израилевыхъ. И сказали старѣйшины общества: какъ добыть женъ для остальныхъ? — ибо въ Веньяминѣ жены всѣ изгублены. — — А мы не можемъ дать имъ женъ изъ дочерей нашихъ; ибо клялись сыны Израилевы, говоря: проклятъ дающій жену Веньямину. — И сказали: вотъ праздникъ Ягвэ годовой въ Шилô. — — И заповѣдали сынамъ Веньяминовымъ, говоря: идите и спрячьтесь въ виноградникахъ И смотрите, какъ выйдутъ дѣвицы изъ Шилô съ пляской и пѣснями, выходите вы изъ виноградниковъ и хватайте себѣ каждый жену изъ дочерей Шилô, и идите въ землю Веньяминову. И будетъ, какъ придутъ отцы и братья ихъ тягаться съ нами, то мы скажемъ имъ: пожалѣйте ихъ, ибо не добыли мы имъ каждому по женѣ въ той войнѣ, а вы не давали имъ, — по времени вина. Такъ и сдѣлали сыны Веньяминовы и взяли женъ по числу своему изъ хороводовъ, откуда ихъ похитили; и пошли вернулись въ удѣлъ свой и строили города и жили въ нихъ. И пошли оттуда въ ту пору сыны Израилевы каждый въ колѣно свое и въ родъ свой: и вышелъ оттуда всякій въ удѣлъ свой. *Во дни оны не было царя во Израилѣ: всякій творилъ что угодно въ очахъ своихъ.*“ (Суд. XIX, XX, XXI.)

Итакъ чтобы не было больше такихъ дѣлъ, подвергавшихъ опасности самое существованіе Израиля въ его цѣлости, необходимо было утвержденіе крѣпкой національной власти, не позволяющей каждому дѣлать все, что угодно въ очахъ его. Въ изложенной междоусобной войнѣ Израиль обнаружилъ достаточно внутренняго единства, и ему предстояло теперь за-

крѣпить это внутреннее единство внѣшнимъ объединеніемъ и сосредоточеніемъ подъ властію единаго царя, — необходимость, которую уже предвидѣлъ Моисей во Второзаконіи.

X

„Когда войдешь въ землю, которую Ягвэ Богъ твой даетъ тебѣ, и овладѣешь ею и поселишься въ ней, и скажешь: поставлю я надъ собою царя какъ всѣ народы что кругомъ меня, — поставляя *поставь надъ собою царя, котораго изберетъ себѣ Ягвэ, Богъ твой;* изъ среды братьевъ твоихъ поставь надъ собою царя, — не моги взять себѣ мужа чужого, который не братъ тебѣ. — Только бы онъ не умножалъ себѣ коней — — и не умножалъ бы себѣ женъ, и не уклонилось бы сердце его, и не умножалъ бы себѣ слишкомъ серебра и золота. И будетъ, какъ возсядетъ онъ на престолъ царствія своего, пусть напишетъ себѣ списокъ законоученія сего въ книгу отъ лица священниковъ левитовъ. И да будетъ съ нимъ, и да читаетъ въ нёмъ во всѣ дни жизни своей, чтобы поучался онъ бояться Ягвэ Бога своего, чтобы соблюдать всѣ слова закона сего и уставы эти — исполнять ихъ; чтобы не возвысилось сердце его надъ братьями его, и чтобы не уклонился онъ отъ заповѣди ни направо ни налѣво, — да продлятся дни царства его, — его и сыновъ его среди Израиля". (Второз. XVII, 14—20)

Предуказанное Моисеемъ время наступило къ концу дней пророка и судіи Самуила, когда бѣдствія раздѣленнаго Израиля, временно прекращенныя дѣятельностію этого великаго мужа, съ приближеніемъ его смерти снова предстали народному сознанію какъ неизбѣжныя слѣдствія будущаго безначалія. Что ближайшая практическая причина народныхъ бѣдствій заключалась въ отсутствіи сильной центральной власти, — это неоднократно засвидѣтельствовано словомъ Божіимъ („въ тѣ дни не было Царя во Израилѣ" и проч.) Какъ же объяснить въ этомъ случаѣ сопротивленіе пророка Самуила, лишь нехотя уступившаго народному требованію и повелѣнію Ягвэ — поставить Царя над Израилемъ? Дѣло въ томъ, что выдѣленіе верховной мірской власти было лишь *условною необходимостью* въ историческомъ развитіи теократіи, — оно было нужно ради человѣческаго несовершенства въ народѣ Божіемъ, но никакъ не входило ни въ начальный первообразъ ни въ окончательный и совершенный идеалъ теократическаго строя, состоящій

въ полномъ внутреннемъ сочетаніи человѣчества съ Божествомъ — во всеобщемъ царскомъ священствѣ. Всякій человѣкъ (по идеѣ своей) созданъ для непосредственнаго общенія съ Божествомъ, — т.-е. чтобы быть священникомъ, — и для управленія собою, своею низшею природой и природою внѣшняго міра, — т.-е. для того чтобы быть царемъ. Но въ виду того непреложнаго факта, что человѣческая дѣйствительность цѣлою бездною зла и немощи отдѣлена отъ этого идеала, — и инстинктъ и здравый разумъ человѣческій должны были обратиться къ тѣмъ средствамъ и условіямъ, съ помощью коихъ человѣчество можетъ обойти эту бездну и хотя труднымъ и медленнымъ, но вѣрнымъ путемъ достигнуть своей окончательной цѣли. Какъ нѣкогда народъ Израильскій передъ горою Божіей, почувствовавъ себя недостойнымъ непосредственнаго соприкосновенія съ Божествомъ, самъ отказался отъ своего священства и передалъ свои права Моисею и Аарону, такъ и во дни Самуила народъ призналъ себя неспособнымъ управляться однимъ нравственнымъ авторитетомъ духовной власти и потребовалъ себѣ царя. Понятно что для Самуила какъ пророка имѣвшаго въ виду идеалъ грядущаго, (хотя разумѣется въ предѣлахъ національной Израильской теократіи), такое требованіе народа могло показаться отступленіемъ отъ теократическаго союза съ Ягвэ. Форма, въ какой представители Израиля выразили народное желаніе, могла лишь подтверждать опасенія Самуила: „Поставь надъ нами царя, чтобы судить насъ *какъ всѣ народы* (кекол гаггоим)“. (1 Сам VIII, 5). „Долженъ быть царь надъ нами *и будемъ мы такъ же какъ всѣ народы*“. (Ibid. 19, 20). Къ тому же Самуилъ могъ предвидѣть что народъ, который въ своемъ упорномъ самочувствіи постоянно возмущался противъ всякаго авторитета, не покорится окончательно и царской власти, и что она лишь не на долгій срокъ объединитъ его.

Какъ бы то ни было въ данное время эта власть была настоятельною необходимостью для Израиля чтобы уберечь его національно-*религіозное* бытіе. Пока окружающіе народы подвергали Евреевъ лишь внѣшнимъ бѣдствіямъ, народъ терпѣлъ ихъ и не требовалъ коренныхъ перемѣнъ въ своемъ политическомъ строѣ; но когда слабость духовнаго единовластія въ лицѣ Первосвященника и Судіи Эли, довела Израиля до потери своего религіозно-національнаго знамени, когда реальное средо-

точіе Еврейской всенародной жизни, реальный залогъ таинственнаго сочетанія между народомъ и его грядущимъ Богомъ, — когда кивотъ завѣта, мѣсто свиданія Ягвэ съ Израилемъ было отнято Филистимлянами и когда потомъ Самуилъ своимъ личнымъ вдохновеннымъ дѣйствіемъ спасшій Израиля отъ позорной гибели и вернувшій ему его святыню, съ приближеніемъ смерти своей готовъ былъ предоставить народъ его прежнему безначалію, но еще болѣе опасному, чѣмъ прежде, ибо кромѣ старыхъ враговъ — Филистимлянъ, — грозили еще новые (и увидѣли вы, что Нахашъ, царь сыновъ Аммоновыхъ идетъ на васъ и проч. I Сам. XII); — тогда не одна подражательность другимъ народамъ а здравое чувство религіозно-національнаго самосохраненія вызвало въ Израилѣ настойчивое требованіе измѣнить прежній элементарный теократическій строй, чтобы защитить религіозную святыню отъ внѣшнихъ опасностей посредствомъ прочнаго орудія единой и правильной государственной власти.

Дѣло шло объ охраненіи святыни и славы Израильской, того въ чемъ вещественно присутсвовалъ и дѣйствовалъ грядущій Богъ. Не одна только младенческая степень духовнаго развитія, но также и извѣстныя намъ особенности религіознаго характера и *назначенія* Евреевъ заставляли ихъ безконечно дорожить именно реальнымъ звеномъ своего соединенія съ Ягвэ, матерьяльнымъ посредствомъ богочеловѣческаго союза. По чувствамъ истиннаго Израильтянина съ потерею завѣтнаго кивота Божія не стоило жить.

„И сноха его (Первосвященника Эли), жена Пинхаса (сына его) была беременна въ послѣднемъ срокѣ. И услышала она молву, что взятъ кивотъ Божій, — — — и склонилась она и выкинула, ибо приступили къ ней боли ея. И когда она умирала, стали говорить окружающія ее: не бойся, ибо сына родила ты. — Но она не отвѣчала и не приняла (того) къ сердцу. И нарекла младенца Икабодъ (безславіе), говоря: исчезла слава изъ Израиля, — такъ какъ взятъ былъ ковчегъ Божій. — — — И опять сказала: исчезла слава изъ Израиля, ибо взятъ ковчегъ Божій, — и умерла". (1 Сам. IV, 19—22).

Вотъ какими чувствами оправдывалось желаніе Евреевъ имѣть царя, который сосредоточилъ бы народныя силы и охранилъ святыню Израиля, залогъ *грядущаго* Бога.

„И худо было это дѣло въ очахъ Самуила, что сказали они: дай нам Царя судить насъ; и молился Самуилъ Ягвэ. И сказалъ Ягвэ Самуилу: послушай голоса народа во всемъ, что они говорятъ тебѣ; ибо не тебя устранили они, а Меня устранили они отъ царствованія надъ ними". (1 Сам. VIII, 6, 7). „Завтра Я пошлю къ тебѣ мужа изъ земли Веньяминовой, и ты помажешь его въ предводители (ле-нагид) надъ народомъ Моимъ Израилемъ, и спасетъ онъ народъ Мой отъ руки Филистимлянъ; ибо призрѣлъ Я на народъ Мой, ибо дошелъ вопль ихъ ко Мнѣ". (1 Сам. IX, 16.)

XI

Въ приведенномъ текстѣ не скрыто и не смягчено двойственное и повидимому противорѣчивое отношеніе Слова Божія къ учрежденію особой Царской власти. Не одинъ Самуилъ, но и Ягвэ порицаетъ желаніе народа и признаетъ въ немъ отступленіе отъ Божественнаго единовластія. Но съ другой стороны Ягвэ не только заставляетъ Самуила исполнить народное требованіе, но и объявляетъ, что Онъ дѣлаетъ это для блага и спасенія Израиля. Но неудовольствіе Самуила и порицаніе Ягвэ относятся къ неспособности Израиля пребывать въ чисто нравственномъ единодушіи и полномъ религіозномъ подчиненіи духовному авторитету, причемъ особая мірская власть была бы излишней; когда же эта неспособность къ *идеальной* теократіи обнаруживается какъ неустранимый фактъ, тогда учрежденіе внѣшней царской власти становится необходимымъ средствомъ для спасенія народа Божія отъ гибели и для воспитанія его къ будущей совершенной теократіи.

Хотя такимъ образомъ это двойственное отношеніе Слова Божія къ учрежденію царя не заключаетъ въ себѣ никакого дѣйствительнаго противорѣчія, однако оно явно указываетъ на *условное значеніе* второй власти во теократіи Правда какъ высшее выраженіе собственно-человѣческаго начала, управляющаго гражданскимъ союзомъ, царь есть одна изъ необходимыхъ вершинъ теократическаго строенія. Но какъ вообще человѣческое начало въ истинной религіи имѣетъ значеніе лишь въ опредѣленномъ сочетаніи съ началомъ божественнымъ, — какъ второе обусловленное первымъ, — то и человѣческая власть царя имѣетъ теократическое значеніе, лишь постольку поскольку она въ добровольномъ послушаніи высшимъ указа-

ніямъ служить цѣли дѣла Божія. Только *такую* царскую власть имѣетъ въ виду слово Божіе, одобряя народное требованіе; невѣрный же своему теократическому назначенію царь тутъ же представляется какъ величайшее бѣдствіе для народа.

Что бы съ избыткомъ вознаградить народъ Божій за тѣ тягости и стѣсненія, которымъ онъ подвергается учрежденіемъ особой царской власти (и которыя Самуилъ по слову Божію подробно излагаетъ народу — I Сам. VIII, 9—18), — за всѣ эти „права царства" (мишпат гамлука) новые властителя Израиля должны были съ своей стороны исполнить слѣдующія требованія или условія.

1. Обезпечить національное существованіе и цѣлость Израиля рѣшительнымъ пораженіемъ ближайшихъ и опаснѣйшихъ изъ его внѣшнихъ враговъ;

2. Упрочить и объединить религіозный культъ Ягвэ чрезъ основаніе постояннаго націоналнаго святилища;

3 Для успѣшнаго достиженія этихъ двухъ цѣлей держаться пути Божія, т.-е. согласовать, во всѣхъ важныхъ случаяхъ, свои рѣшенія и дѣйствія съ оракулами Ягвэ и указаніями высшаго духовнаго авторитета. Исполненіемъ этихъ условій царская власть утверждается въ своемъ теократическомъ значеніи, нарушеніемъ же одного изъ нихъ она теряетъ самую причину своего существованія въ національной теократіи и отбрасывается какъ негодное орудіе.

Этимъ объясняются первыя судьбы Еврейскаго царства — отверженіе Саула, избраніе Давида и Соломона.

XII

Первому царю Израильскому Саулу Слово Божіе приписываетъ не только всѣ внѣшнія преимущества, представляя его необыкновенно красивымъ и сильнымъ человѣкомъ, храбрымъ воиномъ и искуснымъ полководцемъ, — но оно показываетъ въ немъ также качества и добродѣтели нравственнаго и духовнаго характера. Прежде всего онъ отличался смиреніемъ и скромностью. Когда Самуилъ въ первый разъ возвѣстилъ ему его грядущее величіе, — „и отвѣчалъ Саулъ и сказалъ: не Веньяминитъ ли я, — изъ меньшихъ колѣнъ Израилевыхъ, и родъ мой малѣйшій изъ всѣхъ родовъ колѣна Веньяминова; къ чему же говорилъ ты мнѣ такое слово?" (I. Сам. IX, 21.) Какая черта глубокои скромности — мѣрять

свое значеніе исключительно величиной своего рода и колѣна, ничего не предоставляя своимъ личнымъ качествамъ несмотря на то что въ Еврействѣ личность никогда не поглощалася всецѣло родовымъ бытомъ. И это проявленіе скромности не было чѣмъ нибудь случайнымъ въ Саулѣ, ибо еще сильнѣе она проявляется потомъ, послѣ тайнаго помазанія его Самуиломъ и явнаго избранія всѣмъ народомъ. „И попалъ въ жребій Саулъ сынъ Кишовъ, и искали его и не находили. И спросили еще у Ягвэ: придетъ ли еще сюда (этотъ) мужъ? — И сказалъ Ягвэ: вонъ онъ прячется за бочками. — И побѣжали и взяли его оттуда". (1 Сам. X, 31—23). Съ такимъ смиреніемъ естественно соединялись сдержанность и кротость. „И сыны бѣсовы (бенэ беліал) сказали: какъ спасетъ насъ такой? — И презрѣли его и не принесли ему даровъ; *но онъ былъ какъ неслышащій.*" (т. е. нехотѣлъ замѣчать этого). (Ibidem, 27) Не потому былъ онъ какъ неслышащій, что еще не полагался на свою силу противъ недовольныхъ, а единственно, изъ доброты и умѣнія прощать личныя обиды, что ярко обнаружилось послѣ его блистательной побѣды надъ Аммонитянами, когда власть его окончательно укрѣпилась. „И сказалъ народъ Самуилу; кто были говорившіе: Саулъ ли воцарится надъ нами? Давайте этихъ людей, и убьемъ ихъ! — И сказалъ Саулъ: не будетъ убитъ никто въ день сей; ибо сегодня содѣлалъ Ягвэ спасеніе во Израилѣ" (I. Сам. XI, 12, 13). Такія добрыя качества чисто человѣческаго характера дополнялись въ Саулѣ особою чуткостью къ воздѣйствіямъ сверхчеловѣческихъ духовныхъ силъ, способностью къ энтузіазму и пророческому вдохновенію. „И будетъ, говоритъ ему Самуилъ, когда войдешь тамъ въ городъ, то встрѣтишь сонмъ пророковъ сходящихъ съ высоты. — И нападетъ на тебя Духъ Грядущаго (руах Ягвэ) и станешь пророчествовать съ ними; и превратишься въ другаго человѣка (венэпактá леиш ахэр). И будетъ, какъ придутъ знаменія эти на тебя, то дѣлай себѣ, что угодно (собств. что найдетъ рука твоя — асэ лекá ашер тимцá ядэка), ибо Богъ съ тобою. — И было какъ повернулъ онъ плечо свое, чтобы уйти отъ Самуила, то перемѣнилъ ему Богъ (и далъ ему) сердце другое (лэб ахэр); и случились всѣ знаменія эти въ тотъ день. И вошли они тамъ въ Гибеа, и вотъ сонмъ пророковъ на встрѣчу ему; и напалъ на него

Духъ Божій, и сталъ онъ пророчествовать среди нихъ". (I. Сам X, 5—7, 9, 10).

Но если эти прирожденныя Саулу добрыя качества: смиреніе и умѣренность человѣколюбіе и воспріимчивость къ духовнымъ вліяніямъ — сдѣлали его достойнымъ избранія въ цари Израиля, чтобы сдѣлать эти природныя добродѣтели частнаго человѣка полезными и плодотворными на томъ болѣе широком поприщѣ, къ которому онъ былъ призванъ, — чтобы особыя опредѣленныя цѣли этого призванія были достигнуты, — требовалось отъ избранника Божія еще особое религіозное настроеніе души и постоянное рѣшеніе воли самодѣятельно соъетающей человѣка съ Богомъ, вводящей его въ богочеловѣческій союзъ дѣлающей его настоящимъ проводникомъ теократическаго дѣйствія въ предѣлахъ даннаго назначенія. Отъ Саула, какъ царя въ Израильской *теократіи*, требовались прежде всего *теократическія* добродѣтели: добровольное *послушаніе* высшей волѣ, сознательное *довѣріе* къ Слову Грядущаго Бога, и живая преданность дѣлу Божію въ Израилѣ. Но именно эти теократическія добродѣтели оказались недостаточно сильными у перваго царя Израильскаго; онъ не устоялъ на теократическомъ *пути*, а потому не могъ достигнуть и тѣхъ *цѣлей*, для которыхъ было учреждено Израильское царство и самъ онъ помазанъ отъ пророка Божія.

„И сказалъ Самуилъ Саулу: потерпи и возвѣщу тебѣ, что говорилъ Ягвэ ко мнѣ въ эту ночь. — И сказалъ ему: говори. — И сказалъ Самуилъ: не такъ ли, — когда малъ ты былъ въ очахъ своихъ, тогда главою сталъ ты колѣнъ Израилевыхъ, и помазалъ тебя Ягвэ въ цари надъ Израилемъ? *И послалъ тебя Ягвэ путемъ;* и сказалъ: иди и предай заклятію грѣшниковъ Амалэка и воюй въ немъ, пока не доконаешь ихъ. Почему же не послушался ты гласа Ягвэ и бросился на добычу и сдѣлалъ зло сіе въ очахъ Ягвэ? — И сказалъ Саулъ Самуилу: но вѣдь Я послушался гласа Ягвэ и пошелъ дорогою, какою послалъ меня Ягвэ; только Агага царя Амалэкова привелъ Я, Амалэка же предалъ заклятію. А что взялъ народъ изъ добычи мелкаго и крупнаго скота, — то начатки заклятаго, чтобы принести ихъ въ жертву Ягвэ, Богу твоему, въ Ѳилгалѣ. — И сказалъ Самуилъ: *такая ли пріятность для Ягвэ во всесожженіяхъ и жертвахъ, какая въ послушаніи гласу*

Ягвэ? Се послушаніе лучше жертвы, и вниманіе лучше тука овновъ. Ибо грѣхъ колдовства — противленіе, и вина идоловъ — ослушаніе. Такъ какъ ты устранилъ глаголъ Ягвэ, то и Онъ устраняетъ тебя отъ царства. — И сказалъ Саулъ Самуилу: Согрѣшилъ я, ибо преступилъ глаголъ Яагвэ и слова твои; *ибо убоялся Я народа и послушался голоса ихъ*". (1. Сам. XV, 16—24.) Извращеніе истиннаго порядка, подчиненіе низшему вмѣсто высшаго — вотъ, по словамъ самого Саула, сущность его грѣха и причина его отверженія. Теократическій царь вмѣсто того, что бы быть посредникомъ между устами Ягвэ и дѣлами народа, вмѣсто того чтобы править народомъ по волѣ Божіей, становится рабомъ народнаго желанія; онъ боитсея народнаго неудовольствія болѣе чѣмъ гнѣва Божія и слушается гласа людскаго болѣе нежели словъ Ягвэ. Но угождая народному произволу царь Израильскій тѣмъ самымъ отнимаетъ у себя возможность служить дѣйствительной пользѣ народа; и если Ягвэ отвергаетъ его, то конечно не за свою обиду, а за его безполезность для людей Израильскихъ, которымъ нуженъ былъ царь чтобы ходить передъ ними, а не идти за толпою. Царь, дѣлающій только то, что угодно народной массѣ теряетъ смыслъ своего существованія. Дѣлать, что имъ угодно, Евреи могли и безъ царя, какъ это и было въ предшествовавшую смутную эпоху („Въ тѣ дни не было царя во Израилѣ, и всякій дѣлалъ все угодное въ очахъ своихъ".) И если народъ подчинился тяжкимъ „правамъ царства", то лишь для того, чтобы выйти изъ этого безначалія и всеобщаго произвола, а не для того, чтобы купить себѣ такою дорогою цѣной покорнаго исполнителя своихъ случайныхъ желаній. Вступивъ на путь несовмѣстимый съ самою цѣлью своего избранія, Саулъ естественно былъ отвергнутъ какъ орудіе ставшее негоднымъ для своего назначенія.

При невнимательномъ и безсвязномъ чтеніи этой исторіи Саулъ можетъ возбуждать сочувствіе, и отношеніе къ нему Самуила можетъ показаться несправедливымъ и злобнымъ. Ибо Саулъ сознается въ своемъ грѣхѣ и проситъ прощенія: „И теперь прости же грѣхъ мой; и вернись со мною и принеси жертву Ягвэ. — И сказалъ Самуилъ Саулу: не вернусь съ тобою; ибо устранилъ ты Слово Ягвэ, и устраняетъ тебя Ягвэ отъ царствованія надъ Израилемъ. — И повернулся Самуилъ чтобы идти; и ухватился (Саулъ) за воскриліе ризы его, и

оторвалось оно. И сказалъ ему Самуилъ: Отрываетъ Ягвэ царство Израилево отъ тебя нынѣ; и даетъ его ближнему твоему, лучшему тебя. И уже Вѣчный Израилевъ не измѣнитъ и не раскается; ибо не человѣкъ Онъ, чтобы раскаяваться". (Ibidem 25—29). „Вѣчный Израилевъ" чрезъ своего пророка видѣлъ въ первенцѣ царей Израильскихъ первообразъ того антирелигіознаго государства, гдѣ собственный произволъ властителя прикрывается ссылкой на „волю народа" какъ нѣкогда первомужъ оправдывалъ свой грѣхъ ссылаясь на жену. Въ первом антитеократическомъ поступкѣ помазаннаго имъ царя Провидецъ съ горы Эфраимовой усмотрѣлъ цѣлую систему антитеократическихъ дѣйствій, и будущее вполнѣ оправдало такое предвидѣніе.

Однако правда Божія не предупреждаетъ своимъ дѣйствіемъ человѣческихъ беззаконій, а лишь слѣдуетъ съ естественною необходимостью за ихъ свободнымъ совершеніемъ. Осужденіе произнесенное Самуиломъ въ Гилгалѣ было не жестокимъ приговоромъ за настоящій маловажный (повидимому) грѣхъ, а предсказаніемъ справедливой кары за цѣлый рядъ будущихъ великихъ беззаконій. И послѣ словъ Самуила Саулъ оставался царемъ Израильскимъ, и самъ Самуилъ не отказывается совершить съ нимъ публичное жертвоприношеніе. „И сказалъ (Саулъ); согрѣшилъ Я; но теперь почти меня передъ старѣйшинами народа моего и передъ Израилемъ; и вернись со мною, и поклонюсь Я Ягвэ Богу твоему. И вернулся Самуилъ за Сауломъ, и поклонился Саулъ Ягвэ". (Ibidem 30, 31). Лишь много времени спустя, послѣ того какъ отступничество Саула обнаружилось дѣйствительно въ явныхъ и преднамѣренныхъ преступленіяхъ противъ теократіи, послѣдовало и явное отверженіе его со стороны Ягвэ. Не случайнымъ ослушаніемъ повелѣнія свыше, а обдуманнымъ и (насколько отъ него зависѣло) исполненнымъ планомъ уничтожить самыя основы теократическаго строя въ Израилѣ — избіеніемъ священниковъ и пророковъ — навлекъ преступный царь кару Божію на себя и на домъ свой.

XIII

Когда Саулъ оправдывалъ свое нарушеніе заповѣди Божіей тѣмъ, что онъ убоялся народа, т. е. убоялся чтобы народъ не отнялъ у него царской власти въ случаѣ его сопротивленія

народному желанію, то онъ этимъ самымъ показалъ, что ставитъ сохраненіе своей власти выше того, для чего эта власть существуетъ, — именно выше исполненія воли Божіей. Врученное ему орудіе теократическаго дѣйствія онъ принялъ за самую цѣль дѣла и условное верховенство царской власти поставилъ какъ безусловное и самозаконное. И тутъ же сразу обнаружилась вся внутренняя неправда такого самоутвержденія государственной власти, ибо свою независимость отъ закона Божія ей пришлось купить цѣною подчиненія народному произволу. Какъ бы то ни было, первый царь Израильскій и словомъ и дѣйствіемъ заявилъ, что принимаетъ сохраненіе своей власти за высшую и безусловную цѣль своей политики и чрезъ это вступилъ въ прямое и непримиримое противорѣчіе съ сущностью и съ основными формами теократическаго строя. Въ теократіи царская власть необходимо обусловлена двумя другими властями — священническою и пророческою, выражающими религіозное первоначало и идеальную цѣль истиннаго богочеловѣческаго общества. Въ зачаточномъ состояніи теократіи эти три власти, ее образующія, могутъ существовать въ слитномъ нерасчлененномъ видѣ, но какъ только онѣ выдѣлились и установились, такъ уже самая идея теократіи необходимо требуетъ ихъ согласнаго взаимодѣйствія, ихъ опредѣленной гармоніи, и исключительное самоутвержденіе одной изъ нихъ на счетъ другихъ есть уже преступное покушеніе противъ самаго существа теократіи.

Служить народному благу согласно волѣ Божіей, руководясь указаніями первосвященника и пророка — вотъ истинная задача теократическаго царя. Охранять и утверждать государственную власть во чтобы то ни стало и съ этою цѣлью угождать народнымъ желаніямъ — вотъ задачи того безбожнаго абсолютизма, которому отдался первый Израильскій царь. Съ такою задачей не совмѣстимо ни самостоятельное священство ни самостоятельное пророчество. Чтобы на мѣсто *теократическаго троевластія,* уже осуществленнаго въ Израилѣ, поставить языческое антитеократическое начало *государственнаго единовластія,* необходимо было раздѣлаться съ представителями двоякаго духовнаго авторитета — священниками и пророками.

„И послалъ царь позвать Ахимэлэка сына Ахитубова, священника, и весь домъ отца его священниковъ что въ Нобѣ, и пошли всѣ они къ царю. И сказалъ Саулъ: послушай ка,

сынъ Ахитубовъ! — И сказалъ (тотъ): вотъ Я, государь мой! — И сказалъ ему Саулъ: зачѣмъ связались вы противъ меня, ты и сынъ Ишаевъ, когда далъ ты ему хлѣба и мечъ и спрашивалъ ему у Бога, чтобы поднять его злоумышлять противъ меня, какъ это видно нынѣ? — И отвѣчалъ Ахимэлэкъ царю и сказалъ: кто же во всѣхъ слугахъ твоихъ какъ Давидъ вѣренъ, и зять царя, и усерденъ въ послушаніи тебѣ, и почтенъ въ дому твоемъ? Сегодня ли началъ Я спрашивать ему у Бога? Безчестье мнѣ (если лгу). Да не налагаетъ царь на слугу своего такого дѣла при всемъ домѣ отца моего; ибо не знаетъ слуга твой во всемъ этомъ ничего ни малаго ни великаго. — И сказалъ царь: смертію умрешь, Ахимэлэкъ, ты и весь домъ отца твоего. — И сказалъ царь скороходамъ, окружавшимъ его: пойдите и убейте священниковъ Ягвэ, ибо и ихъ рука съ Давидомъ, ибо знали, что бѣглецъ онъ, и невозвѣстили мнѣ о немъ. — Но не осмѣлились слуги царевы наложить руки свои на священниковъ Ягвэ. И сказалъ царь Дойэгу: ступай ты и ударь на священниковъ. И пошелъ Дойэгъ Идумеецъ и ударилъ онъ на священниковъ и умертвилъ въ день тотъ восемьдесятъ пять мужей носящихъ эфодъ льняной. И Нобъ городъ жреческій поразилъ остріемъ меча, отъ мужей и до женъ, отъ отроковъ и до грудныхъ младенцевъ; и вола и осла и овцу предалъ мечу. И спасся сынъ одинъ у Амимэлэка сына Ахитубова, имя же ему Эбіатаръ; и убѣжалъ онъ за Давидомъ. И возвѣстилъ Эбіатаръ Давиду, что перебилъ Саулъ священниковъ Ягвэ". (I. Сам. X, XII, 11—21).

Подъ какимъ предлогомъ вслѣдъ за истребленіемъ священниковъ истребилъ Саулъ и всѣхъ пророковъ въ Израилѣ, — Слово Божіе не сообщаетъ. По всей вѣроятности онъ обвинилъ ихъ въ колдовствѣ - запрещенномъ Моисеевымъ закономъ. Въ тѣ времена легко было по сходству внѣшнихъ пріемовъ смѣшать истинныхъ пророковъ Ягвэ съ кудесниками и гадателями. „И Саулъ истребилъ заклинателей и вѣщихъ людей изо всей земли. И собрались Филистимляне и пошли и стали станомъ въ Шунэм ; и собралъ Саулъ всего Израиля и стали станомъ въ Гилбоа. И увидѣлъ Саулъ ополченіе Филистимлянъ, и убоялся, и всполохнулось сердце его весьма. И спрашивалъ Саулъ у Ягвэ, и *не отвѣчалъ ему Ягвэ ни сновидѣніями, ни свѣтами* (ба-урим), *ни пророками.*" (Сам. XXVIII, 3—6).

Такимъ образомъ отверженіе Саула было не произвольной карою, а необходимымъ логическимъ слѣдствіемъ его дѣяній. Истребивши и оффиціальныхъ и свободныхъ носителей божественнаго откровенія, онъ самъ лишилъ себя высшаго руководства и помощи и перенесъ судьбы своего царства въ область естественной борьбы силъ. Но здѣсь враги Израиля и болѣе многочисленные и болѣе образованные должны были неизбѣжно остаться побѣдителями, и Саулъ, погубившій живыхъ священниковъ и пророковъ, отъ мертваго Самуила могъ получить лишь извѣщеніе о своей неминуемой гибели.

Такъ этотъ первый царь Израильскій отъ природы одаренный всѣми человѣскими преимуществами, но собственною волею отступившій отъ теократическаго пути и ставшій подъ безбожное знамя государственнаго единовластія, привелъ послѣдовательнымъ рядомъ кровавыхъ злодѣяній и себя и свое царство къ бѣдственному концу.

XIV

Цѣль установленія царства — обезпеченіе Израиля отъ внѣшнихъ враговъ и упроченіе культа Ягвэ — нетолько осталась недостигнутою при Саулѣ, но его отступленіе отъ теократическаго пути привело прямо къ обратнымъ резултатамъ — къ разрушенію основныхъ учрежденій Израильской религіи — священства и пророчества, — а затѣмъ и къ побѣдоносному нашествію чужеземцевъ, избавленіе отъ которыхъ было ближайшею причиною учрежденія царской власти. Сія послѣдняя такимъ образомъ по необходимости должна была перейти въ другія руки.

Дѣло Божіе подвергнутое крайней опасности отъ политики „государственнаго единовластія“, которой слѣдовалъ Саулъ — этотъ блестящій первообразъ всѣхъ антитеократическихъ государей, — было спасено и утверждено типичнымъ царемъ теократіи — Давидомъ мужемъ по сердцу Ягвэ. Какъ добрыя свойства его человѣческой природы не могли избавить *царя* Саула отъ преступленій и гибели лишь только онъ уклонился отъ теократическаго пути, такъ напротивъ *царь* Давидъ, до конца вѣрный этому пути, со славою исполнилъ свое великое назначеніе *несмотря* на свои человѣческія слабости и пороки. Конечно не этими послѣдними былъ онъ по сердцу Ягвэ: за нихъ онъ, напротивъ, какъ повѣствуетъ Слово Божіе, подвергся

и рѣшительному осужденію и справедливому возмездію. Но эти человѣческіе пороки никогда не достигали въ Давидѣ такого преобладанія чтобы подавить его вѣрность Богу, чтобы разорвать глубочайшую *сердечную* связь его съ Ягвэ, чтобы заставить его измѣнить общій характеръ и направленіе его дѣятельности, отступить отъ пути Божія. Безпредѣльная вѣра и преданность высшей духовной силѣ и пламенная ревность о Славѣ Божіей столь ярко обнаруженныя Давидомъ въ его первомъ юношескомъ подвигѣ, когда онъ противъ копья, щита и меча положился на имя Ягвэ Цебаотъ и безоружный выстипилъ въ бой за Славу Израиля и Бога его, — это чисто-религіозное настроеніе сохранилъ Давидъ до конца дней своихъ и оно-то, несмотря ни на что, сдѣлало ето неизмѣннымъ избранником Божіимъ и навѣки славнымъ средоточіемъ Израильской теократіи.

Въ то время какъ Саулъ для мнимаго утвержденія государственнаго единовластія истреблялъ священниковъ и пророковъ, Давидъ, дѣиствительный основатель великаго еврейскаго государства, не только никогда не ревновалъ за свою власть съ представителями духовнаго авторитета, но во всѣхъ важныхъ дѣяніяхъ своихъ какъ до, такъ и послѣ своего окончательнаго воцаренія всегда безусловно подчинялся указаніямъ свыше чрезъ первосвященническій оракулъ и чрезъ пророческое слово

„И сказалъ Давидъ Эбіатару (первосвященнику): — останься со мною, не бойся; ибо тотъ покусится на мою душу, кто будетъ покушаться на душу твою, и будешь ты сбереженъ у меня. — И возвѣстили Давиду говоря: вотъ Филистимляне воюютъ противъ Кеилá, и опустошаютъ они гумна. И вопросилъ Давидъ Ягвэ, говоря: Пойти ли мнѣ и ударить на этихъ Филистимлянъ? *И сказалъ Ягвэ* Давиду: иди и ударь на Филистимлянъ, и спасешь Кеилà — И сказали мужи Давидовы ему: вотъ мы и здѣсь въ Іудеѣ опасаемся: какъ же пойдемъ въ Кеилà на полки Филистимскіе? — И обратился еще Давидъ вопросить у Ягвэ *и отвѣчалъ ему Ягвэ и сказалъ:* встань, иди въ Кеилà, ибо Я предамъ Филистимлянъ въ руку твою. И пошелъ Давидъ и мужи его на Кеилà, и сразился съ Филистимлянами, и отбилъ стада ихъ, и поразилъ ихъ пораженіемъ великимъ, и спасъ Давидъ жителей Кеилà. И было какъ бѣжалъ Эбіатаръ сынъ Ахимэлэка къ Давиду на Кеилà, то и Эфодъ принесъ онъ въ рукѣ своей. И возвѣщено было Саулу,

что вошелъ Давидъ въ Кеила: и сказалъ Саулъ: выдалъ его Богъ въ руки мои, ибо запертъ онъ, войдя въ городъ съ воротами и затворами. — И созвалъ Саулъ весь народъ на войну, чтобы идти въ Кеила взять Давида и мужей его. И узналъ Давидъ, что злоумышляетъ на него Саулъ, и сказалъ Эбіатару священнику: принеси эфодъ. — И сказалъ Давидъ: Ягвэ, Боже Израилевъ! Слыша услышалъ рабъ твой, что ищетъ Саулъ придти къ Кеила, чтобы истребить городъ ради меня. Предадутъ ли меня граждане Кеильскіе въ руки его? Придетъ ли Саулъ, какъ слышалъ рабъ твой? Ягвэ, Боже Израилевъ! Возвѣсти нынѣ рабу твоему. — *И сказалъ Ягвэ: Придетъ.* — И сказалъ Давидъ: выдадутъ ли граждане Кеильскіе меня и мужей моихъ въ руки Саулу? — *И сказалъ Ягвэ: выдадутъ.* И всталъ Давидъ и мужи его, около шестисотъ человѣкъ, и вышли изъ Кеила, и ходили гдѣ могли; Саулу же возвѣщено, что удалился Давидъ изъ Кеила, и отмѣнилъ онъ походъ. И обиталъ Давидъ въ пустынѣ въ тѣснинахъ, и обиталъ на горѣ въ пустынѣ Зифъ; и искалъ его Саулъ всѣ дни, но не выдалъ его Богъ въ руки его". (1 Сам. XXII, 22, 23; XXIII, 1—14).

Также при походѣ на Амалекитянъ, разорившихъ Давидовъ городъ Циклагъ, „укрѣпился Давидъ въ Ягвэ Богѣ своемъ (вайитхазэк Давид ба Ягвэ Элогав), и сказалъ Давидъ Эбіатару священнику сыну Ахимэлэкову: принеси мнѣ, прошу, Эфодъ: — и принесъ Эбіатаръ Эфодъ къ Давиду. И спросилъ Давидъ у Ягвэ, говоря: гнаться ли за полчищемъ этимъ? догоню ли его? — *И сказалъ ему (Ягвэ): гонись, ибо настигая настигнешь и отбивая отобьешь (добычу).*" (I. Сам. XXX, 6—8). И было послѣ того, (послѣ гибели Саула) и спросилъ Давидъ у Ягвэ, говоря: взойти ли въ одинъ изъ городовъ Іудиныхъ? — *И сказалъ Ягвэ ему: взойди.* — И сказалъ Давидъ: куда же взойду? — *И сказано: въ Хэбронъ.* — И взошелъ туда Давидъ и съ нимъ обѣ жены его; Ахиноамь Изреэлитанка и Абигаиль жена Набала Кармелійца. И мужей своихъ, которые съ нимъ, привелъ Давидъ, каждаго съ домомъ его, и поселились они въ городахъ Хэбронскихъ. И пришли мужи Іудины и помазали тамъ Давида въ цари надъ домомъ Іудинымъ. И возвѣстили Давиду, говоря, что мужи Ябэша Гилеадскаго погребли Саула. И послалъ Давидъ вѣстниковъ къ мужамъ Ябэша Гилеадскаго и сказалъ имъ: благословены вы у Ягвэ, что сотворили милость сію съ государемъ вашимъ, съ Сауломъ, и по-

гребли его. И нынѣ да воздастъ вамъ Ягвэ милость и вѣрность (хэсэд ве-эмэт) а также и Я воздамъ вамъ за добро это, что сдѣлали вы такое дѣло. Теперь да укрѣпятся руки ваши и будьте бодры: какъ умеръ государь вашъ, Саулъ, такъ уже помазали меня домъ Іудинъ въ цари надъ собою". (2. Сам. II, 1—7).

„И пришли всѣ колѣна Израилевы къ Давиду въ Хэбронъ; и сказали, говоря: вотъ мы кость твоя и плоть твоя. И вчера и третьяго дня, когда былъ Саулъ царемъ надъ нами, ты былъ выводящимъ и вводящимъ Израиля. *И сказалъ Ягвэ тебѣ:* ты будешь пасти народъ Мой, Израиля, и ты будешь вождемъ надъ Израилемъ. — И пришли всѣ старѣйшины Израилевы къ царю въ Хэбронъ и заключилъ съ ними царь Давидъ договоръ (б' рит) въ Хэбронѣ предъ лицемъ Ягвэ; и помазали Давида въ цари надъ Израилемъ. — И пошелъ царь и мужи его въ Іерусалимъ на Іебусеевъ жителей земли. — И взялъ Давидъ крѣпость Сіонъ. — И поселился Давидъ въ крѣпости и назвалъ ее градомъ Давидовымъ; и строилъ Давидъ кругомъ отъ вала и внутрь. И пошелъ Давидъ далеко и (сталъ) великъ, и Ягвэ Богъ Цебаотъ — съ нимъ. И прислалъ Хирамъ царь Тирскій пословъ къ Давиду, и кедроваго лѣсу и плотниковъ и каменьщиковъ, и выстроили они домъ Давиду. *И позналъ Давидъ, что утвердилъ его Ягвэ царемъ надъ Израилемъ, и что поднялъ царство его ради народа Своего Израиля*". (2 Сам. V, 1—3, 6, 7, 9—12).

Давидъ не искалъ подобно Саулу утвердить и возвысить царство свое для себя истребленіемъ духовной власти и угожденіемъ народной толпѣ. Руководясь въ своихъ дѣйствіяхъ указаніями свыше, онъ только изъ великаго успѣха этихъ дѣйствій позналъ, что Ягвэ утвердилъ и возвысилъ его власть для блага Израиля. Но и познавши это, онъ не перестаетъ обращаться къ высшей волѣ и слѣдовать ея рѣшеніямъ. „И услышали Филистимляне, что помазали Давида въ цари надъ Израилемъ, и поднялись всѣ Филистимляне, чтобы изловить Давида; и услыхалъ Давидъ и сошелъ въ крѣпость. А Филистимляне пришли и расположились въ долинѣ исполиновъ (Эмэк-Рефаим). И спросилъ Давидъ у Ягвэ, говоря: выходить ли мнѣ на Филистимлянъ, предашь ли ихъ въ руку мою? — *И сказалъ Ягвэ Давиду: выходи, ибо отдавая отдамъ Филистимлянъ въ руку твою.* — И пошелъ Давидъ на Баал-Працимъ

(вершина Прорывовъ), и поразилъ ихъ тамъ Давидъ и сказалъ: прорвалъ Ягвэ (ряды) враговъ моихъ предъ лицемъ моимъ вакъ прорывъ водъ; поэтому и наречено имя мѣсту тому Вершина Прорывовъ (Баал-Працим). И забыли тамъ идоловъ своихъ и унесъ ихъ Давидъ и мужи его. И еще снова пришли Филистимляне и расположились въ долинѣ Исполиновъ (Эмэк-Рефаим). И спросилъ Давидъ у Ягвэ, *и Онъ сказалъ: не выступай (прямо), а зайди имъ въ тылъ и подойди къ нимъ со стороны тутовыхъ деревьевъ; и будетъ, когда услышишь шорохъ проходящій (букв. гласъ шествія — кол цеадð) по верхушкамъ тутовыхъ деревьевъ, — разомъ ударь, ибо тогда пойдетъ Ягвэ предъ лицемъ твоимъ на пораженіе полчищъ Филистимскихъ.* — И сдѣлалъ Давидъ такъ какъ заповѣдалъ ему Ягвэ, и поразилъ Филистимлянъ отъ Гэба до входа въ Газэръ". (2 Сам. V, 17—25).

„И было послѣ того и поразилъ Давидъ Филистимлянъ и смирилъ ихъ; и взялъ Давидъ бразды владычества изъ руки Филистимлянъ. И поразилъ Моаба; — и сталъ Моабъ Давиду слугами носящими дань. И поразилъ Давидъ Гададээра сына Рехобова, царя Цобахскаго, когда онъ шелъ вернуть руку свою (т.-е возстановить свою власть) на рѣкѣ (Евфратѣ). — И пришелъ Арамъ (Сирійцы) изъ Дамаска на подмогу Гададээеру, царю Цобахскому; и перебилъ Давидъ у Арама двадцать двѣ тысячи человѣкъ. И поставилъ Давидъ управителей въ Арамѣ Дамасскомъ, и сталъ Арамъ Давиду слугами носящими дань; *и спасалъ Ягвэ Давида во всемъ, куда онъ ходилъ*". (2 Сам VIII, 1—3, 5, 6)

XV

„И собралъ еще Давидъ всѣхъ богатырей въ Израилѣ тридцать тысячъ. И всталъ и пошелъ Давидъ и весь народъ, что съ нимъ отъ высотъ Іудиныхъ вынести оттуда кивотъ Божій, которому наречено имя — имя Ягвэ Цебаотъ, сѣдящаго на херувимахъ, на немъ. И положили кивотъ Божій на колесницу новую и вывезли его изъ дома Абинадабова, что въ Гибеѣ, и Иза̀ и Ахіо̀, сыны Абинадабовы вели колесницу эту новую . . . А Давидъ и весь домъ Израилевъ ликовали предъ лицемъ Ягвэ со всякими музыкальными орудіями изъ дерева, съ цитрами, съ гуслями и тимпанами, съ бубнами и цимбалами . . . И было какъ проходили несшіе кивотъ Ягвэ шесть шаговъ,

приносилъ въ жертву (Давидъ) вола и тельца откормленнаго. И Давидъ скакалъ изо всей силы предъ лицемъ Ягвэ; и Давидъ опоясанъ былъ эфодомъ льнянымъ. И Давидъ и весь домъ Израилевъ переносили кивотъ Ягвэ съ кликами и гласомъ трубнымъ. И было какъ кивотъ Ягвэ вступалъ въ градъ Давидовъ, и Миколь, дочь Саулова, смотрѣла въ окно и видѣла царя Давида прыгающаго и скачущаго предъ лицемъ Ягвэ и презрѣла его въ сердцѣ своемъ. И внесли кивотъ Ягвэ и поставили его на мѣстѣ его среди шатра приготовленнаго ему Давидомъ; и вознесъ Давидъ всесожженіе предъ лицемъ Ягвэ и жертвы мирныя И окончилъ Давидъ приносить всесожженія и жертвы мирныя и благословилъ народъ именемъ Ягвэ Цебаотъ. И раздалъ всему народу, всему множеству Израилеву отъ мужа и до жены, каждому по караваю хлѣба и по долѣ мяса и по жбану вина; и пошелъ весь народъ, каждый въ домъ свой. И возвратился Давидъ, чтобы благословить домъ свой. И вышла Миколь дочь Саулова на встрѣчу Давиду и сказала: какъ прославился сегодня царь Израилевъ, что оголился на глазахъ у рабынь слугъ своихъ какъ оголяясь оголяется какой нибудь плясунъ. — И сказалъ Давидъ Миколѣ: предъ лицемъ Ягвэ, который предпочелъ меня отцу твоему и всему дому его, ликовалъ Я предъ лицемъ Ягвэ. И если умалюсь Я еще болѣе того и стану униженымъ въ глазахъ своихъ, — и съ рабынями, о которыхъ говоришь, и съ ними прославлюсь Я. — И у Миколи дочери Сауловой небыло у нея дѣтей до дня смерти ея". (2 Сам. VI, 1—3, 13—23).

Не для одной дочери Сауловой, но также и для современной библейской критики Давидъ, изо всей силы скачущій и пляшущій предъ лицемъ Ягвэ, представляетъ соблазнительное зрѣлище. Эта поверхностная критика, останавливаясь на одной видимости, готова вполнѣ отождествить скаканіе Давидово съ изступленными и безстыдными плясками языческихъ корибантовъ. Это значитъ за сходствомъ во внѣшнихъ чертахъ, за общностью видимыхъ формъ забывать о специфическомъ различіи въ самомъ религіозномъ содержаніи того и другаго культа. Такая критика, котораяво всемъ отъискиваетъ и видитъ *одно и тоже,* одну и туже матерьяльную подкладку, — по необходимости *остается безплодной.* „И у Миколи дочери Сауловой — не было у нея дѣтей до дня смерти ея".

Мы знаемъ, что на первичныхъ степеняхъ развитія всѣ органическія формы очень похожи другъ на друга, а для поверхностнаго взгляда и вовсе не различимы. И если однако изъ одного зародыша выходитъ кротъ, а изъ другаго — конь, то мы имѣемъ полное основаніе заключать о важномъ и коренномъ различіи происхожденія и специфическаго характера этихъ двухъ зародышей, несмотря на все ихъ кажущееся сходство. Пускай древняя религія Евреевъ представляетъ намъ разительныя черты сходства съ тѣми или другими натуралистическими культами. Но такъ какъ мы достовѣрно знаемъ, что не изъ сихъ послѣднихъ, а именно только изъ одного еврейскаго богопочитанія произошла путемъ непрерывнаго развитія всемірно-историческая религія человѣчества, то мы вправѣ заключать, что и на низшихъ стадіяхъ своего возрастанія религія эта уже отличалась специфически отъ сходныхъ съ нею языческихъ культовъ. Скакалъ и прыгалъ Давидъ предъ лицемъ Ягвэ, скакали и прыгали также какіе нибудь жрецы Аттиса или Адониса; Давидъ выражалъ всецѣлую преданность своему Божеству, тоже самое выражали и они. Но такъ какъ ихъ божество было слѣпою природною силою, то *отдавая* себя ему, они *теряли* свою личность и свободу; Давидъ же черезъ полную преданность своему духовному (хотя и облеченному въ природныя формы) Богу *пріобрѣталъ* полноту свободы и нравственнаго самоопредѣленія. „И сказалъ Натанъ царю: *все что въ сердцѣ твоемъ, иди дѣлай; ибо Ягвэ съ тобою*". (2 Сам. VII, 3.) Не пропало человѣческое начало отдавшись истинному Богу, не исчезло въ Немъ, а осталось *съ Нимъ; отдавшись истинѣ, оно получило свододу*. Не внѣшнюю, не чужую волю исполняетъ служитель истиннаго Бога: по скольку его сердце предано Богу, онъ можетъ свободно и самостоятельно дѣйствовать по желаніямъ своего собственнаго сердца, человѣческое начало въ немъ освобождается и уполномочивается въ силу богочеловѣческаго сочетанія. „Грядущій съ тобою" *(Ягвэ иммак)* — это слово, сказанное ветхозавѣтному помазаннику Божію, уже содержитъ въ себѣ новозавѣтное имя Христово: „Съ нами Богъ" (Имману-эл). И тутъ и тамъ единая истина Богочеловѣчества, только на разныхъ степеняхъ своего осуществленія. Религія Давида отличается отъ христіанства не сущностью, а только формою, съ языческими же ре-

ргіями, напротивъ, при одинаковости формъ, она представляетъ внутреннюю, существенную противуположность.

Языческіе жрецы въ изступленномъ оргіазмѣ предаваясь своему Божеству спускались *ниже* человѣческаго сознанія, возвращались *назадъ* въ область стихійной до — человѣческой жизни природы. Служитель еврейскаго Бога, отдаваясь въ своемъ вдохновенномъ изступленіи ему, этому *Грядущему* Богу поднимался *надъ* обычнымъ человѣческимъ сознаніемъ, переступалъ его *впередъ*, предварялъ грядущія судьбы человѣчества.

XVI

„И было когда поселился царь въ домѣ своемъ, и Ягвэ успокоилъ его кругомъ отъ всѣхъ враговъ его, и сказалъ царь Натану пророку: Посмотри — ка, я обитаю въ домѣ кедровомъ, а кивотъ Божій обитаетъ среди кожъ (т.-е. въ кожаномъ шатрѣ). — И сказалъ Натанъ царю: все, что въ сердцѣ твоемъ иди дѣлай; ибо Ягвэ съ тобою. — И было въ ночь эту самую, и было слово Ягвэ къ Натану, говоря: Пойди и скажи слугѣ Моему Давиду: такъ говоритъ Ягвэ, — ты ли созиждешь мнѣ домъ, чтобы обитать Мнѣ? Ибо не обиталъ Я въ домѣ со дня какъ возвелъ сыновъ Израилевыхъ изъ Мицраима и до сего дня, но былъ странствуя въ шатрѣ и палаткѣ. Во все время какъ хаживалъ Я во всѣхъ сынахъ Израилевыхъ, слово ли выговорилъ Я одному изъ колѣнъ Израилевыхъ, которому заповѣдывалъ пасти народъ Мой, Израиля, — говоря: почему не построите Мнѣ дома кедроваго? И нынѣ пойди скажи слугѣ Моему Давиду: такъ говоритъ Ягвэ Цебаотъ: Я взялъ тебя изъ шалаша, изъ за стада овецъ, чтобы быть (тебѣ) вождемъ надъ народомъ Моимъ, надъ Израилемъ. И былъ Я съ тобою всюду, гдѣ ходилъ ты, и истребилъ Я всѣхъ враговъ твоихъ отъ лица твоего; и сдѣлалъ Я тебѣ имя великое, какъ имя самыхъ великихъ которые на землѣ. И положилъ Я мѣсто народу Моему Израилю, и водворилъ его, и обитаетъ у себя, и ужь не будутъ тревожить его; и не приложатъ сыны нечестивые мучить его какъ сначала. И съ того дня какъ назначилъ Я судей надъ народомъ Моимъ Израилемъ, только тебѣ далъ Я успокоеніе ото всѣхъ враговъ твоихъ. — И такъ возвѣщаетъ тебѣ Ягвэ: ибо исполнятся дни твои и почіешь ты съ отцами своими, и воставлю Я сѣмя твое послѣ тебя, что изыдетъ изъ чреслъ твоихъ, и утвержу царство его. Онъ созиждетъ домъ

имени Моему и управлю Я престолъ царства его на вѣки. Я буду ему въ отца, а онъ будетъ Мнѣ въ сына; его же въ провинностяхъ его накажу Я жезломъ мужей и ударами сыновъ человѣческихъ. Милость же Моя не отнимется у него, какъ отнялъ Я у Саула, котораго отстранилъ отъ лица твоего. И вѣренъ будетъ домъ твой, и царство твое во вѣки предъ лицемъ твоимъ; престолъ твой будетъ прочень на вѣки. — По всѣмъ словамъ этимъ и по всему откровенію сему, такъ говорилъ Натанъ Девиду. И вошелъ царь Давидъ и сѣлъ предъ лицемъ Ягвэ и сказалъ: кто Я, Владыко Ягвэ, и что домъ мой, что возвелъ Ты меня такъ высоко? *И мало еще этаго въ очахъ Твоихъ, Владыко Ягвэ! Говорилъ Ты сверхъ того о домѣ слуги Твоего и на далекія времена, — и это (будетъ) ученіе человѣка* (везот торат га-адам),[1] Владыко Ягвэ! И что прибавитъ Давидъ еще, говоря съ Тобою? Ты знаешь слугу Твоего Владыко Ягвэ! Ради слова Твоего и по сердцу Твоему дѣлаешь Ты все величіе сіе, извѣщая слугу Твоего. Посему возвеличился Ты, Ягвэ Боже! ибо нѣтъ такого какъ Ты, и нѣтъ боговъ кромѣ Тебя по всему, что мы слышимъ ушами нашими. И кто какъ народъ Твой, какъ Израиль, народъ единый на землѣ, къ которому приходилъ Богъ искупить его въ народъ и положить ему имя и сдѣлать вамъ величіе и чудеса на землѣ Твоей предъ лицемъ народа Твоего, котораго искупилъ Ты Себѣ отъ народовъ, и боговъ египетскихъ. И управилъ Ты Себѣ народъ Твой Израиля Себѣ въ народъ на вѣки; и Ты, Ягвэ, сталъ имъ въ боги. И нынѣ, Ягвэ Боже, Слово, что изрекъ Ты о слугѣ Твоемъ и о домѣ его утверди на вѣки, и сдѣлай какъ говорилъ. И да возвеличится имя Твое, чтобы говорили: Ягвэ Цебаотъ Богъ надъ Израилемъ; и домъ слуги Твоего Давида да будетъ проченъ предъ лицемъ Твоимъ. Ибо Ты Ягвэ Цебаотъ Богъ Израилевъ открылъ въ слухъ слугѣ Твоему говоря: домъ созижду тебѣ, — потому хватило сердца у слуги Твоего помолиться Тебѣ такою молитвою. И вотъ *Владыко Ягвэ, ты тотъ самый Богъ,* (атти-гу га-элогим) *и слова Твои будутъ истина;* и изрекъ Ты слугѣ Своему бла-

[1] Поразительное пророческое указаніе на грядущее евангеліе (тора всечеловѣческая въ противуположность торѣ національно-еврейской). Такъ толкуетъ этотъ текстъ и основатель „Нововавѣтнаго Израиля“, І. Д Радиновичъ Тѣ переводы, съ помощію которыхъ хотятъ лишить это мѣсто пророческаго значенія, не выдерживаютъ критики даже съ грамматической точки зрѣнія.

говѣстіе сіе. И нынѣ благоволи благословить домъ слуги Твоего быть во вѣки предъ лицемъ Твоимъ; ибо Ты, Владыко Ягвэ, говорилъ, и отъ благословеній Твоихъ благословится домъ слуги Твоего во вѣки". (2. Сам. VII, 4, 8—29).

На желаніе Давида построить для Ягвэ домъ кедровый Ягвэ отвѣчаетъ обѣщаніемъ на самомъ Давидѣ основать Себѣ живой домъ. Совершенное исполненіе этого обѣщанія отнесено самимъ Давидомъ (въ его вдохновенной пророческой молитвѣ) къ далекому времени (лемэрахок), когда откроется новое ученіе или законъ не для одного Израиля, но для всего человѣчества или для человѣка вообще — *торат га-адам.*

Теократическій Царь, получая во всѣхъ дѣлахъ своихъ указанія пути Божія черезъ оракулъ первосвященника, получилъ черезъ пророка откровеніе и о самой цѣли этаго пути. И тѣ указанія и это откровеніе, вводя жизнь Божія избранника въ положительные планы провидѣнія нисколько не нарушали въ немъ самодѣятельности человѣческаго начала, а напротивъ давали этой самодѣятельности твердую опору и высшее освященіе. Давидъ потому и былъ идеальнымъ теократическимъ царемъ, „мужемъ по сердцу Ягвэ", что въ немъ мірская человѣческая сторона была чрезвычайно сильно выражена, а потому и добровольное подчиненіе Богу такой сильной *человѣческой* натуры имѣло высокую цѣну и значеніе. Мы знаемъ, что царь въ теократіи представляетъ *дѣятельный* собственно-человѣческій элементъ, входящій въ самостоятельное сочетаніе съ Божественнымъ началомъ, что требуетъ отъ царя особой силы и энергіи ума и воли. Такою энергіею Давидъ отличался въ высочайшей степени какъ это видно изо всѣхъ дѣлъ и словъ его. Съ „цѣлостью голубиною", съ всецѣлою преданностью высшей волѣ, Давидъ всегда соединялъ и „мудрость зміиную", т.-е. искуство и умѣнье сообразоваться и пользоватся во всякомъ дѣлѣ его естественными условіями и случайными обстоятельствами. Въ самыхъ порывахъ беззавѣтной отваги онъ не терялъ сообразительности и дѣйствовалъ съ вѣрнымъ расчетомъ. Священное сказаніе отмѣтило чертами зміиной мудрости уже первый его юношескій подвигъ — борьбу съ Голіатомъ, когда онъ такъ разсудительно отказался отъ тяжелаго вооруженія, ставившаго его въ одинакія условія съ противникомъ при неравныхъ силахъ и опытности, и такъ искусно воспользовался преимуществами легкаго и привычнаго

оружія. И потомъ, въ старости, послѣ необычайныхъ и чудесныхъ успѣховъ, достигнутыхъ имъ на его жизненномъ поприщѣ, онъ не зазнался; у него не закружилась голова.[1] А когда за небывалымъ счастіемъ послѣдовало вдругъ безмѣрное бѣдствіе — возстаніе любимаго сына, — Давидъ и тутъ не теряетъ ни присуствія духа ни тонкой сообразительности Въ сказаніи о его бѣгствѣ изъ Іерусалима Св. Писаніе сохранило намъ подробности весьма характерныя въ этомъ отношеніи. „И царь перешелъ потокъ Кидронъ, и всѣ люди (его) пошли впередъ подорогѣ въ пустыню. И вотъ тутъ же Цадокъ и всѣ Левиты съ нимъ, носящіе Кивотъ Завѣта Божія, и поставили кивотъ Божій, и возносилъ Эбіатаръ (жертвы), пока всѣ люди не прошли изъ города. И сказалъ царь Цадоку: верни кивотъ Божій въ городъ; если найду Я милость въ очахъ Ягвэ, то Онъ возвратитъ меня и дастъ мнѣ видѣть его и обитель его. Если же такъ скажетъ: не благоволю къ тебѣ, — то вотъ Я, пусть дѣлаетъ мнѣ какъ угодно въ очахъ Его. *И сказалъ царь Цадоку священнику: человѣкъ прозорливый ты; вернись въ городъ съ миромъ, и Ахимаацъ сынъ твой, и Іонатанъ сынъ Эбіатаровъ, оба сыны ваши съ вами. Видите ли, Я пережду (здѣсь) въ поляхъ пустынныхъ, пока непридетъ слово отъ васъ въ извѣщеніе мнѣ.* — И вернулъ Цадокъ и Эбіатаръ кивотъ Божій въ Іерусалимъ, и оставались тамъ. А Давидъ восходилъ на вершину Масличную, восходилъ и плакалъ; голова его покрыта и онъ шелъ босой; и весь народъ, что съ нимъ, покрылъ каждый голову свою, и восходили восходя и плакали. И Давида извѣстили, говоря: Ахитофэль въ заговорщикахъ съ Абшаломомъ; — и сказалъ Давидъ: обезумь, молю, совѣтъ Ахитофэлевъ, Ягвэ! — И было, Давидъ пришелъ къ вершинѣ, чтобы поклониться тамъ Богу; и вотъ навстрѣчу ему Хушай Аркіецъ, — разодрано платье его, и земля на головѣ его. *И сказалъ ему Давидъ: если пойдешь ты со мною, то будешь мнѣ въ тягость. Если же въ городъ вернешься и скажетъ Абшалому: слугою твоимъ Я, царь, буду; слуга отца твоего Я издавна, а нынѣ Я*

---

[1] Даже въ извѣстномъ своемъ двойномъ грѣхопаденіи (убійство Уріи вслѣдствіе прелюбодѣянія съ его женою) Давидъ не отдался всецѣло своей страсти, а дѣйствовалъ съ расчетомъ. Сначала онъ употребилъ всѣ средства, чтобы избѣгнуть убійства, а когда это не удалось, то онъ постарался, чтобы оно совершилось безъ публичнаго соблазна. Эти „смягчающія обстоятельства“, оказавшись ничтожными передъ голосомъ совѣсти, даютъ тѣмъ большую цѣну великому покаянію Давида. Другіе властители (внѣ теократіи) и грѣшатъ смѣлѣе и не каются

же слуга твой; — то (этимъ) разрушишь ты мнѣ совѣтъ Ахитофэлевъ. И небудутъ ли съ тобою тамъ Цадокъ и Эбіатаръ священники? и будетъ всякое слово, что услытишь изъ дома царскаго, возвѣстишь Цадоку и Эбіатару священникамъ.

Вотъ тамъ же съ ними два сына ихъ — Ахимаацъ Цадоковъ и Іоанатанъ Эбіатаровъ; и пошлете чрезъ нихъ мнѣ всякое слово, какое услышите. = И вошелъ Хушай, другъ Давидовъ, въ городъ, и Абшаломъ вошелъ въ Іерусалимъ". (2. Сам. XV, 23—37).

Далѣе мы читаемъ какъ оправдался блестящимъ образомъ предусмотрительный планъ Давида. „И сказалъ Абшаломъ и всякій мужъ Израильскій: лучше совѣтъ Ахитофэля. — Такъ *Ягвэ положилъ разрушить совѣтъ Ахитофэля* добрый (для Абшалома) ради того, да наведемъ Ягвэ на Абшалома бѣду. И сказалъ Хушай Цадоку и Эбіатару священникамъ: Іакъ и такъ совѣтовалъ Ахитофэль Абшалому и старѣйшинамъ Израильскимъ; и такъ посовѣтовалъ Я. А теперь пошлите скорѣе и возвѣстите Давиду, говоря: не ночуй эту ночь въ поляхъ пустынныхъ, а равомъ перейди и переправься, чтобы не (пришла) пагуба на царя и на весь народъ, который съ нимъ". (2. Сам. XVII, 14—16).

Такимъ образомъ посвидѣтельству Св. Писанія Давидъ какъ нѣкогда Іаковъ исполнялъ волю Господню также и въ тѣхъ случаяхъ когда дѣйствовалъ по собственнымъ человѣческимъ соображеніямъ. Его мудрый планъ парализовать торжествующій мятежъ посредствомъ своихъ тайныхъ сторонниковъ прямо приписивается высшей волѣ: „Ягвэ положилъ". Смыслъ такого отождествленія достаточно объясняется выше приведенными словами пророка Натана: „все, что въ сердцѣ твоемъ, иди дѣлай, *ибо Ягвэ съ тобою"*.

XVII

Чѣмъ полнѣе теократическій царь соотвѣствуетъ своему особому царскому назначенію тѣмъ тѣснѣе связываетъ онъ свою власть съ двумя другими теократическими властями, тѣмъ болѣе участвуетъ въ ихъ преимуществахъ, тѣмъ дѣйствительнѣе соединяетъ въ своихъ рукахъ „полноту власти". Идеальный царь ветхозавѣтной теократіи, Давидъ, служа ревностно и успѣшно тѣмъ прямымъ цѣлямъ, для которыхъ учреждена царская власть, никогда никогда не нарушалъ ея предѣловъ, никогда не покушался упразднить или хотя бы только ограничить

двѣ другія теократическія власти. Но чѣмъ болѣе онъ признавалъ и добровольно подчинялся духовному авторитету священства и пророчества, тѣмъ менѣе тяготѣлъ надъ нимъ этотъ авторитетъ и тѣмъ болѣе одухотворялась его собственная власть и даже отчасти усвояла себѣ права и преимущества друхъ содружныхъ властей не чрезъ произвольныя притязанія, а на основаніи внутренней солидарности. Священное Писаніе не даромъ упоминаетъ, что Давидъ ѣлъ хлѣбы предложенія, приносилъ жертвы, благословлялъ народъ. Священная власть добровольно имъ признанная и утвержденная столь же добровольно, допускала его участіе въ своихъ отправленіяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ покорно внимая обличеніямъ пророковъ, Давидъ самъ такъ тѣсно сочеталъ свой человѣческій духъ съ Духомъ Грядущаго, что званіе царя-*пророка* осталось за нимъ навсегда. Истинный прообразъ истиннаго Мессіи онъ получилъ полноту теократической власти не хищеніемъ, а послушаніемъ.

Но если даже и при исключительной личности царя-пророка оказалось необходимымъ самостоятельное дѣйстіе особаго пророческаго авторитета (пророки Натанъ, Гадъ), то тѣмъ болѣе эта третья теократическая власть была необходима въ Израилѣ при обычномъ теченіи его исторической жизни. Если для этой жизни необходима была вѣрность даннымъ религіознымъ основамъ и обезпеченность національнаго существованія, то столь же необходима была связь этого существованія съ тою безусловною цѣлью, ради которой дѣлалась вся исторія Израиля. Бласть первосвященническая слишкомъ погружена въ прошедшее, а власть царская слишкомъ занята настоящимъ, — чтобы представлять далекое будущее, нужны особые свободные люди пророки Грядущаго Бога. Бъ теократіи священникъ есть по преимуществу свидѣтель бывшаго откровенія, хранитель преданія, задача его блюсти правильность и твердость народной жизни, ея вѣрность прежнимъ основамъ, направлять ее по данному готовому закону; царь въ теократіи есть верховный обладатель и распорядитель наличныхъ силъ и средствъ народныхъ, собственная задача его управлять этими силами и средствами такъ чтобы, удовлетворяя насущнымъ потребностямъ народа, доставлять ему безопасность, довольство и досугъ для служенія высшимъ цѣлямъ. А чтобы сами эти высшія цѣли не только присуствовали въ народномъ сознаніи, но и были бы въ немъ настолько властны, чтобы тянуть къ

себѣ народную жизнь, чтобы *исправлять* ея настоящія условія по безусловной нормѣ будущаго совершенства, — для этого на челѣ теократическаго общества воздвигаются свободные избранники Грядущаго, въ которыхъ дѣло ихъ жизни внутренно отождествляется съ дѣломъ Божіимъ, которые служатъ для народа живымъ воплощеніемъ идеальнаго требованія, которые одухотворяютъ всю національную жизнь, даютъ смыслъ и значеніе тому, что дѣлаютъ священники и цари. Къ чему религіозная правильность, къ чему политическая прочность народнаго бытія охраняемаго священниками и царями, если нѣтъ въ виду той полноты жизни того всеобъемлющаго совершенства въ свободномъ и всецѣломъ сочетаніи Бога съ человѣкомъ, которое возвѣщаютъ и къ осуществленію котораго влекутъ пророки Грядущаго?

Жрецы приносятъ жертвы и читаютъ тору, цари воюютъ и судятъ для чего? Для жизни народа, т.-е. для того, чтобы люди могли съ внутреннимъ спокойствіемъ и внѣшнею безопасностью ѣсть, пить и произведя потомство, умереть. Но въ такомъ случаѣ цѣль есть не жизнь, а смерть, т.-е. отрицаніе всякой цѣли. Избѣжать этаго заключенія можно только вѣрою и упованіемъ на грядущее царство живаго Бога. Объ этомъ царствѣ народъ узнаетъ и приуготовляется къ нему не жрецами и царями, а пророками. Только зиждители будущаго даютъ смыслъ и значеніе хранителямъ настоящаго.

Не смотря на первобытныя формы, въ которыхъ мы находимъ иногда пророческое служеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ, существенный смыслъ этаго служенія всегда остается внѣ сомнѣнія. Свободныя орудія Духа Божія непосредсувенныя выразители высшей воли, пророки всегда являются для Израиля носителями его будущаго богочеловѣческаго союза, того царскаго священства, которое составляетъ совершенную цѣль теократической исторіи, для котораго выдѣленіе священства и царства какъ особыхъ внѣшнихъ учрежденій есть лишь необходимое временное средство. Тогда какъ жреческая власть представляетъ собою sacrum *отдѣленное* отъ profanum, божественное и духовное въ его *противуположности* съ мирскимъ, земнымъ; тогда какъ въ царской власти освящается лишь активный правящій элементъ человѣческаго общества, — въ лицѣ пророковъ *все* это общество, *весь міръ* внутренно и свободно соединяется съ Божествомъ. Пророки суть по преиму-

ществу носители богочеловѣческаго сознанія и представители того глубочайшаго нравственнаго соединенія *всего* человѣка, ради котораго существуютъ и священство и царство. Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ пророкъ есть высшая изъ трехъ теократическихъ властей.

Мы знаемъ какъ *пророкъ* Моисей посвятилъ первосвященника, какъ пророкъ же Самуилъ помазалъ и перваго и втораго царя для Израиля. Но и послѣ окончательнаго утвержденія царства значеніе *верховной власти* остается за пророчествомъ. Не только личный избранникъ Божій, но и наслѣдственный царь долженъ принять помазаніе отъ первосвященника и *отъ пророка*. „И сказалъ царь Давидъ: позовите мнѣ Цадока священника и Натана пророка и Бенаягу сына Іегоядаева; — и пришли они предъ лице царя. И сказалъ имъ царь: возьмите съ собою слугъ господина вашего и посадите Соломона сына моего на мула моего и отведите его въ Гихонъ. *И да помажутъ его тамъ Цадукъ священникъ и* ***Натанъ пророкъ*** *въ царя надъ Израилемъ;* и загремите въ трубу и возгласите: да живетъ Царь Соломонъ! — — — И помазали его Цадокъ священникъ и Натанъ пророкъ въ царя въ Гихонѣ и взошли оттуда веселящеся, и всколыхнулся градъ“. (1. Цар. I, 32—34, 45.)

Вотъ высшій кульминаціонный пунктъ въ развитіи еврейской національной теократіи. Три верховныя власти выдѣлились и каждая изъ нихъ представляется особымъ лицемъ, но эти три лица существенно соединены въ общемъ дѣйствіи, въ одной общей цѣли — утвердить царство израильское согласно волѣ Божіей. — Но національная теократія осущественная въ царствѣ Давидовомъ, не есть сама по себѣ цѣль дѣла Божія, и высочайшій ея моментъ есть начало ея разложенія и перехода въ теократію вселенскую. Провозвѣстниками и дѣятелями этого перехода отъ царства настоящаго къ царству будущаго естественно являются пророки грядущаго Бога.

XVIII

Всѣ народы имѣли и имѣютъ своихъ пророковъ, т.-е. людей особымъ непосредственнымъ духовно-физическимъ способомъ соединенныхъ со своими богами. Самую элементарную грубую форму пророчества представляютъ такъ называемые шаманы и вообще вѣдуны и колдуны различныхъ дикихъ и полудикихъ народовъ, доселѣ сохраняющихъ свою до-историческую религію.

Ото всѣхъ такихъ пророковъ пророки Израильскіе, пророки истиннаго Бога отличаются именно только тѣмъ, что они были пророками истиннаго безусловно-сущаго (въ Себѣ), а для міра Грядущаго Бога. Соединенные (какъ и всѣ пророки) со своимъ Богомъ сверхсознательной области своего духа они разумѣется сознавали и выражали это соединеніе различнымъ образомъ смотря какъ по своимъ частнымъ особенностямъ, такъ и по эпохѣ, къ коей они принадлежали. Но при этомъ пророчество Израильское въ своей цѣлости какъ пророчество Грядущаго Бога отличается рѣшительно ото всѣхъ аналогичныхъ явленій прогрессивнымъ, непрерывно-поступательнымъ своимъ характеромъ, тѣмъ что оно совершенствуется въ своихъ формахъ, развивается въ сознаніи и выраженіи своей идеи.

Пророчество ветхозавѣтное выросло на національной еврейской почвѣ, и пророки Израильскіе были прежде всего то, что мы теперь называемъ патріотами. Но именно какъ истинные патріоты эти пророки стояли за то, въ чемъ была истинная сила ихъ націи, — не за случайное могущество еврейскаго государства, а за вѣчное назначеніе избраннаго народа, за религію единаго истиннаго Бога, за служеніе Ему въ вѣрѣ и правдѣ. И хотя Ягвэ вступилъ въ особый союзъ съ однимъ Израильскимъ народомъ, но какъ истинный Богъ, Богъ разума и правды, Онъ не можетъ быть *только* національнымъ божествомъ въ исключительномъ смыслѣ а потому и пророки Его должны расширять свой патріотизмъ и доводить его до универсальнаго значенія. — Особый завѣтъ Бога съ Израилемъ есть основной фактъ, на которомъ стоятъ всѣ пророки. Но если этотъ фактъ не есть безсмысленная случайность, или слѣпой произволъ, то необходимо ставится вопросъ; ради чего, съ какою цѣлію избралъ Богъ Израиля и вступилъ съ нимъ въ особый союзъ? На этотъ вопросъ данъ былъ свыше отвѣтъ уже въ самомъ началѣ ветхозавѣтнаго откровенія: „благословятся о тебѣ всѣ племена земныя“. И вотъ по мѣрѣ того какъ обличается въ Еврействѣ, хотя и не для Еврейства непостоятельность узкаго націонализма и внѣшнихъ политическихъ идеаловъ Духъ Грядущаго воздвигаетъ все новыхъ и новыхъ провозвѣстниковъ и истолкователей всемірнаго чрезъ Израиля благословенія, кои большею частью падаютъ жертвою своей истинной любви къ своему народу обвиняемые въ недо-

статкѣ того ложнаго патріотизма, который единственно доступенъ грубой и слѣпой толпѣ, поощряемой своекорыстными вождями.

Еврейское государство сосредоточенное въ единой царской власти было необходимо чтобы обезпечить внѣшнимъ могуществомъ національную самостоятельность Израиля до тѣхъ поръ пока она еще не окрѣпла внутренно настолько, чтобы внѣшнія бѣдствія и потеря политической независимости уже не могли отнять у народа Божія его религиознаго самосознанія и помѣшать ему исполнить его всемірное назначеніе. Ближайшая цѣль была достигнута созданіемъ независимаго и (сравнительно) могущественнаго царства при Давидѣ и Соломонѣ; но именно объединенная и усиленная государственная власть могла, возобновляя съ больнимъ успѣхомъ Саулову политику антитеократическаго самодержавія, оказаться болѣе опасною нежели полезною для дѣла Божія. Такъ оно и случилось уже въ послѣдніе годы Соломона, который хотѣлъ утвердить свое государственное могущество цѣною религіознаго отступничества. Въ виду такой опасности необходимо было ослабить новое царство не уничтожая его однако дабы не лишить разомъ еще не вполнѣ отвердѣвшій національный организмъ внѣшнихъ средствъ самосохраненія и самозащиты. Если главное условіе силы есть единство, то наилучшимъ средствомъ ослабить царство являлось его раздѣленіе. Политическое раздѣленіе въ настоящемъ царствѣ было необходимо, чтобы спасти для Израиля религіозное царство будущаго. Нравственный починъ въ этомъ важномъ и истинно патріотическомъ дѣлѣ естественно принадлежалъ той теократической власти, которая представляла будущность Израиля — власти пророческой. Пророки освятили единое царство, пророки должны были освятить и его раздѣленіе. „И Ярабеамъ сынъ Небатовъ, Эфраѳіецъ изъ Церэды (имя же матери его Церуà, жена вдовица), слуга Соломоновъ, и поднялъ руку на царя. И вотъ (какъ было) дѣло, что поднялъ онъ руку на царя: Соломонъ строилъ крѣпостной валъ, исправлилъ порухи въ градѣ Давида, отца своего. А мужъ тотъ, Ярабеамъ — богатырь крѣпкій (гиббор хáил); и увидѣлъ Соломонъ молодца этого, что дѣльный онъ, и поставилъ его надо всѣмъ оброкомъ дома Іосифова. И было въ годину ту, и вышелъ Ярабеамъ изъ Іерусалима, и повстрѣчалъ его Ахія Шилоніецъ, пророкъ, на дорогѣ, и онъ (Ахія) одѣтъ въ мантію новую, и двое ихъ одни въ полѣ. И ухватился

Ахія за мантію новую, что на немъ, и разодралъ ее на двѣнадцать лоскутовъ. И сказалъ Ярабеаму: возьми себѣ десять лоскутовъ; ибо такъ говоритъ Ягвэ, Богъ Израилевъ: вотъ Я вырываю царство изъ руки Соломоновой и даю тебѣ десять колѣнъ. А колѣно одно будетъ ему ради слуги моего Давида и ради Іерусалима города, который избралъ Я изо всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ. За то, что оставили они Меня и стали поклоняться Ашторэтѣ, божеству Сидонскому, и Кемошу божеству Моабскому, и Милкому божеству сыновъ Аммоновыхъ; и не пошли путями Моими дѣлать угодное въ очахъ Моихъ и (соблюдать) уставы Мои и суды Мои, какъ Давидъ отецъ его. И не возьму всего царства изъ руки его; ибо княземъ (наси) сдѣлаю его всѣ дни жизни его ради Давида, слуги Моего, котораго избралъ Я, который хранилъ заповѣди Мои и уставы Мои. Но возьму царство изъ руки сына его и дамъ изъ него тебѣ десять колѣнъ. А сыну его дамъ колѣно одно, дабы былъ свѣтильникъ Давиду, слугѣ Моему, во всѣ дни предъ лицемъ Моимъ въ Іерусалимѣ, городѣ, который избралъ Я Себѣ положить имя Мое тамъ. И тебя беру Я, и воцаришься во всемъ, чего пожелаетъ душа твоя, и будеть царемъ надъ Израилемъ. И будешь, если послушаешься всего, что заповѣдаю тебѣ, и пойдешь путями Моими и будешь дѣлать угодное въ очахъ Моихъ, храня уставы Мои и заповѣди Мои, какъ дѣлалъ Давидъ слуга Мой, — и буду Я съ тобою и создамъ тебѣ домъ вѣрный (байт-нээман), какъ создалъ Давиду и дамъ тебѣ Израиля. Я смирю сѣмя Давидово за это, однако не на всѣ дни". (1 Цар. XI, 26—39).

Пророческій починъ въ дѣла распаденія Еврейскаго государства потверждается и другою историческою книгою св. Писанія (2 Паралипоменонъ), гдѣ между прочимъ читаемъ: „И отвѣчалъ имъ царь сурово; и оставилъ царь Рехабеамъ совѣтъ старцевъ. И говорилъ имъ по совѣту отроковъ. — — И не послушалъ царь народа; ибо была судьба отъ Бога, дабы исполнилъ Ягвэ слово Свое, которое изрекъ Онъ чрезъ Ахіягу Шилонійца Ярабеаму, сыну Небатову." (2 Парал. X, 13, 15.)

И далѣе читаемъ еще: „И прибылъ Рехабеамъ въ Іерусалимъ и собралъ домъ Іудинъ и Гиньяминовъ, — — — чтобы воевать имъ съ Израилемъ, чтобы возвратить царство Рехабеаму. И было слово Ягвэ къ Шемаягу, человѣку Божію, гласящее: Скажи Рехабеаму, сыну Соломонову, царю Іудину,

и всему Израилю во Іудѣ и въ Биньяминѣ, говоря: Такъ говоритъ Ягвэ: не ходите и не воюйте съ братьями вашими; вернитесь каждый въ домъ свой, *ибо отъ Меня было дѣло сіе*". (2 Парал. XI, 1—4.)

При склонности сильнаго мірскаго правительства къ антитеократическому единовластію и связанному съ этимъ и религіозному отступничеству раздѣленіе и ослабленіе царства было выгодно уже потому, что апостазія одного изъ соперничествующихъ царей естественно побуждала его соперника обращаться къ Ягвэ и быть ревнителемъ чистыхъ религіозныхъ преданій, опираясь на сильную поддержку духовныхъ вождей Еврейства — пророковъ. Въ виду болѣе или менѣе неудачныхъ военныхъ и дипломатическихъ предпріятій іудейскаго и израильскаго царства пророки все настойчивѣе и энергичнѣе указываютъ царямъ и народу, что единственная для нихъ прочная сила есть сила Бога воинствъ и единственный надежный союзъ — союзъ съ Грядущимъ. — Слѣдующіе случаи, повѣствуемые во второй книгѣ Паралипоменонъ ясно представятъ намъ какъ религіозно-политическое положеніе того времени вообще, такъ въ особенности выдающееся значеніе пророковъ.

XIX

„И было какъ утвердилось царство Рехабеама и какъ окрѣпъ онъ, оставилъ онъ законъ Ягвэ, и весь Израиль съ нимъ. И было въ лѣто пятое царя Рехабеама наступилъ Шишакъ царь Мицраима на Іерусалимъ (ибо отступили они отъ Ягвэ), тысячью и двумястами колесницъ и шестьюдесятью тысячами всадниковъ и нѣтъ счету народу что шелъ съ нимъ — Любіицы, Суккійцы и Кушиты. И забралъ онъ города крѣпкіе, что у Іуды, и подошелъ къ Іерусалиму. И Шемая пророкъ пришелъ къ Рехабеаму и къ правителямъ Іудинымъ отъ лица Шишака, и сказалъ имъ: такъ говоритъ Ягвэ: вы оставили Меня, такъ и Я оставляю васъ въ рукахъ Шишака. — И смирились правители Израилевы и царь и сказали: праведенъ Ягвэ. И когда увидѣлъ Ягвэ, что смирились они, было слово Ягвэ къ Шемаѣ, говоря: смирились, не разорю ихъ и дамъ имъ вскорѣ избавленіе, и не прольется ярость Моя на Іерусалимъ рукою Шишака. Однако будутъ ему слугами *и познаютъ службу Мою и службу царствъ земныхъ*. — И пришелъ Ши-

шакъ царь Мицраима къ Іерусалиму и взялъ сокровища дома царскаго, — все забралъ; и взялъ щиты золотые, что сдѣлалъ Соломонъ. И сдѣлалъ царь Рехабеамъ вмѣсто нихъ щиты мѣдные". (2 Парал. XII, 1—10)

Про Асу, внука Рехабеамова, повѣствуется такъ: „И дѣлалъ Аса доброе и угодное въ очахъ Ягвэ Бога своего. И отвергъ жертвенники чужіе и высоты и сокрушилъ идоловъ и посѣкъ ашэры. И сказалъ Іудѣ взыскать Ягвэ Бога отцевъ ихъ и дѣлать законъ и заповѣди. И упразднилъ изо всѣхъ городовъ Іудиныхъ высоты и обелиски; и затихло цавство при немъ. И построилъ онъ города крѣпкіе въ Іудѣ; ибо тиха была земля, и не было у него рати въ тѣ годы; ибо успокоилъ его Ягвэ. И сказалъ онъ Іудѣ: построимъ города эти и возведемъ стѣну и башни и ворота и вереи, пока земля предъ лицемъ нашимъ; ибо взыскали мы Ягвэ Бога нашего, — взыскали, и успокоилъ насъ окрестъ. — И строили и успѣвали. — — — И вышелъ на нихъ Зэрахъ кушитъ войскомъ въ тысячу тысячъ и колесницъ триста; и дошелъ до Марэшá. И вышелъ Асà противъ него и построились къ сраженію въ дебри Цефатà у Марэшá. И воззвалъ Асà къ Ягвэ Богу своему и говорилъ; Ягвэ! ничто для Тебя помочь между множествомъ безсильному. Помоги намъ, Ягвэ Боже нашъ, ибо на тебя мы полагаемся и во Имя Твое идемъ на громаду сію; Ягвэ, Богъ нашъ ты, да не возобладаетъ надъ тобою человѣкъ. — И поразилъ Ягвэ Кушитовъ предъ лицемъ Асà и предъ лицемъ Іуды, и побѣжали Кушиты". (2 Парал. XIV, 1—6, 8—11.)

„А Азарьягу сынъ Оңедовъ, — былъ на него Духъ Божій. И вышелъ онъ предъ лице Асà и сказалъ ему: послушайте меня, Асà и весь Іуда и Веньяминъ! *Ягвэ съ вами когда вы съ Нимъ* (букв. въ бытіи вашемъ съ нимъ — бигъйоткэм иммó), *и если поищете Его, найдется вами, и если оставите Его. оставитъ васъ.* И дни многіе у Израиля безъ Бога истиннаго и безъ священника учащаго и безъ закона. И обратится въ тѣснотѣ своей къ Ягвэ Богу Израилеву и поищутъ Его и дастъ Себя найти имъ. И во времена тѣ нѣтъ мира выходящему и входящему; ибо смятенія великія на всѣхъ обитателей земель. Будутъ биться народъ съ народомъ и городъ съ городомъ; ибо Богъ смутитъ ихъ всякою бѣдою. Но вы крѣпитеся, и да не ослабѣютъ руки ваши; ибо еще есть плата за дѣланіе ваше. — И какъ услышалъ Асà слова эти и про-

рочество сына Одедова, пророка, ободрился онъ и выбросилъ мерзости (языческія) изо всей земли Іудиной и Веньяминовой и изъ городовъ, что забралъ онъ отъ горы Эфраимовой, и обновилъ жертвенникъ Ягвэ, что предъ притворомъ Ягвэ. И собралъ всего Іуду и Веньямина и живущихъ съ ними переселенцевъ отъ Эфраима и отъ Менашэ и отъ Шимеона, ибо наплывъ ихъ былъ къ нему во множествѣ, когда увидѣли, что Ягвэ Богъ его съ нимъ. И собрались они въ Іерусалимѣ въ мѣсяцъ третій въ годъ пятнадцатый царствованія Асà. И принесли въ жертву Ягвэ въ день тотъ изъ добычи приведенной ими: крупнаго скота семьсотъ и мелкаго семь тысячъ. *И вошли въ договоръ взыскать Ягвэ Бога отцевъ своихъ всѣмъ сердцемъ своимъ и всею душиюо своею.* А всякій кто не взыщетъ Ягвэ Бога Израилева — умретъ отъ малаго до великаго, отъ мужчины и до женщины. И клялись Ягвэ гласомъ великимъ и съ кликами и съ трубами и рогами. И радовались весь Іуда этой клятвѣ, ибо всѣмъ сердцемъ своимъ клялись и всею волею своею взыскали Его, и далъ Себя найти имъ; и покой имъ далъ Ягвэ окрестъ. (2 Парал. XV, 1—15.)

„Въ годъ тридцать шестой царствованія Асà поднялся Баеша царь Израильскій на Іуду и сталъ строить Рамá чтобы не давать выхода и входа Асѣ царю Іудиному. И вынесъ Асà серебро и золото изъ сокровищъ дома Ягвэ и дома царскаго, и послалъ къ Бен-Гададу царю Арамскому (Сирійскому), обитавшему въ Дамаскѣ, говоря: союзъ (берит) между мною и между тобою и между отцемъ моимъ и между отцемъ твоимъ; вотъ посылаю я тебѣ серебра и золота: поди разорви союзъ твой съ Баешею, царемъ Израильскимъ, и онъ отступитъ отъ меня. — И послушался Бен-Гададъ царя Асы и послалъ воеводъ, которые у него, на города Израильскіе, и взяли они Іійонъ и Данъ и Абэль-Маимъ и всѣ запасы городовъ Нафталимовыхъ. И какъ услышалъ Баеша отсталъ отъ строенія Рамы и остановилъ работу свою. Асà же царь взялъ всего Іуду и вывезли они каменья Рамы и лѣса ея, что строилъ Баеша, а построилъ ими (Асà) Бэда и Мицпá. И въ это время пришелъ Ханани прозорливецъ къ Асѣ царю Іудиному и сказалъ ему: когда ты оперся на царя Сирійскаго, а не оперся на Ягвэ Бога твоего, — поэтому спаслась сила царя сирійскаго отъ руки твоей. Не были ли Кушиты и Любійцы сильнѣе и многочисленнѣе, съ колесницами и всадниками многими весьма,

но когда ты оперся на Ягвэ, предалъ Онъ ихъ въ руку твою. Ибо *Ягвэ, — очи Его обозрѣваютъ всю землю, чтобы ускрѣпляться съ тѣми, чье сердце цѣло для Него* (шалэм элáв). Безразсудно поступилъ ты въ этомъ; ибо отнынѣ еше будутъ у тебя вóйны. — И разгнѣвался Асà на прозорливца и отдалъ его въ домъ тюремный, ибо сердился на него за это; погубилъ Аса (нѣкоторыхъ) и изъ народа въ то время. — — И заболѣлъ Аса, въ лѣто тридцать девятое царствованія своего, ногами, и возрастала болѣзнь его; но и въ болѣзни своей взыскалъ онъ не Ягвэ, а врачей. И почилъ Асà съ отцами своими и умеръ въ лѣто сорокъ первое царствованія своего.“ (2 Парал. XVI, 1—10, 12, 13.)

Сынъ его Іошафатъ въ виду новой опасности отъ Моавійцевъ и Аммонійцевъ снова обращается къ Богу Израилеву, опираясь на пророческую нроповѣдь. „И Яхавіэль сынъ Зекарьягу, сына Беная, сына Йіэлева, сына Маттаніева, левитъ изъ сыновъ Асафовыхъ, — былъ на немъ Духъ Ягвэ среди собора. И сказалъ: Внимайте весь Іуда и живущіе въ Іерусалимѣ и царь Іошафатъ! Такъ говоритъ Ягвэ къ вамъ: Вы не бойтесь и не ужасайтесь отъ лица громады великой сей, ибо не у васъ рать, а у Бога. Завтра спуститесь на нихъ: вотъ они восходятъ по возвышенности Гацицъ и найдете ихъ на краю долины лицемъ къ пустынѣ Іеруэль. Не вамъ сражаться въ этотъ разъ; подойдите, стоите и смотрите на спасеніе Ягвэ съ вами, Іуда и Іерусалимъ, не бойтесь и не ужасайтесь, завтра выидете противъ нихъ, и Ягвэ съ вами. — И преклонился Іошафатъ лицемъ до земли, и весь Іуда и обитатели Іерусалима пали предъ лицемъ Ягвэ, чтобы поклониться Ягвэ. И встали левиты изъ сыновъ Кагатовыхъ и изъ сыиовъ Карxіевыхъ, чтобы хвалить Ягвэ Бога Израилева гласомъ великимъ и высокимъ. И поднялись они утромъ и вышли къ пустынѣ Текоа; и при выступленіи ихъ сталъ Іошафатъ и сказалъ: Послушайте меня, Іуда и обитатели Іерусалима! Увѣрьтесь въ Ягвэ Богѣ вашемъ и утвердитесь; увѣрьтесь въ пророкахъ Его и уцѣлѣете. — И наказалъ онъ народу и поставилъ пѣвцовъ Ягвэ восхваляющихъ въ нарядѣ священномъ, выступая предъ лицемъ ополченія, и говорящихъ: славьте Ягвэ, ибо вовѣкъ милость Его! И въ то время, какъ стали они хвалить и славословить, воздвигъ Ягвэ усобицу у

сыновъ Аммоновыхъ, Моабовыхъ и горы Сеира, пришедшихъ на Іуду, и были они поражены.“ (2 Парал. XX, 14-22.)

Сынъ Іошафата, Іорамъ породнившійся съ отступническою династіей царей Израильскихъ и пошедшій ихъ путями, изъ того же сѣвернаго царства отъ его великаго пророка получилъ себѣ обличеніе и приговоръ. „И вступилъ Іорамъ на царство отца своего и укрѣпился и перебилъ всѣхъ братьевъ своихъ мечомъ, а также и изъ вельможъ Израилевыхъ. — — — И ходилъ путемъ царей Израильскихъ какъ дѣлалъ домъ Ахабовъ, ибо дочь Ахабова была ему женою, и дѣлалъ зло въ очахъ Ягвэ. — — — И онъ устроилъ пирамиды въ горахъ Іудиныхъ, и ввелъ въ блудъ жителей Іерусалима и соблазнилъ Іуду. И пришло къ нему письмо отъ Эліагу (Иліи) пророка, гласившее: Такъ говоритъ Ягвэ, Богъ Давида отца твоего: за то, что не пошелъ ты путями Іошафата отца твоего и путями Асы царя Іудина; а пошелъ путями царей Израильскихъ и ввелъ въ блудъ Іуду и жителей Іерусалима подобно тому, какъ блудодѣйствовалъ домъ Ахабовъ; къ тому же и братьевъ своихъ, домъ отца твоего, лучшихъ тебя, ты убилъ; — вотъ Ягвэ поразитъ пораженіемъ великимъ народъ твой и сыновъ твоихъ и женъ твоихъ и все достояніе твое; а тебя (самого) болѣзнями многими, — болѣзнію внутренностей твоихъ отъ болѣзни содвя на день. — И возбудилъ Ягвэ на Іорама духъ Филистимлянъ и Арабійцевъ, что со стороны кушитовъ. И поднялись они на Іудею и ворвались въ нее и забрали все имущество, находившееся въ домѣ царя, а также и сыновъ его и женъ его, — — и послѣ всего этого поразилъ его Ягвэ во внутренностяхъ его болѣзнію неизлѣчимою.“ (2 Парал. XXI, 4, 6, 11—18.)

Дѣятельность пророковъ, направленная къ утвержденію національной жизни на духовныхъ основахъ религіи Ягвэ, встрѣчала сильное противодѣйствіе въ Іудейской аристократіи образовавшейся со временъ Давида и Соломона и склонной къ языческому разврату. „И послѣ смерти Іегоядá (первосвященника) пришли вельможи Іудины (сарэй Іегудá) и поклонились царю (Іоашу, внуку Іорамову); тутъ послушался ихъ царь. И оставили они домъ Ягвэ Бога отцевъ ихъ и служили ашэрамъ и идоламъ; и былъ гнѣвъ на Іуду и Іерусалимъ за эту вину ихъ. И посылались къ нимъ пророки, чтобы обратить ихъ къ Ягвэ; и увѣщевали они ихъ, но тѣ не слышали И Духъ

Божій облекъ Зекарію сына Іегоядà священника, и онъ сталъ на возвышеніи передъ народомъ и сказалъ имъ: Такъ говоритъ Богъ: почему вы преступаете заповѣди Ягвэ? Не уцѣлѣете вы, ибо оставили Ягвэ, и Онъ оставляетъ васъ. — И сговорились на него и побили его каменями по повелѣнію царя во дворѣ дома Ягвэ. И не вспомнилъ Іоашъ царь благодѣянія, что оказалъ ему Іегоядà отецъ его (Зекаріи), и убилъ сына его; а онъ умирая говорилъ: да видитъ Ягвэ и взыщетъ. — И было по истеченіи года, наступило на нею войско сирійское, и пришли къ Іудѣ и Іерусалиму, и истребили изъ народа всѣхъ князей народа; и всю добычу свою послали къ царю (сирійскому) въ Дамаскъ. Хотя въ немногихъ мужахъ приходила сила сирійскаа, но Ягвэ предалъ въ руки ихъ силу многочисленную весьма, ибо оставили они Ягвэ Бога отцевъ своихъ; и надъ Іоашамъ сотворили они суды.“ (2 Парал. XXIV, 17—24.)

Сынъ Іоаша, Амацьягу послушавшися совѣта пришедшаго къ нему „человѣка Божія“ (иш га-элогим), т.-е. одного изъ пророковъ, и положившись болѣе на помощь Ягвэ, нежели на воинскую силу, небольшимъ ополченіемъ разбиваетъ многочисленныхъ Идумейцевъ. „И было послѣ того какъ вернулся Амацьягу съ пораженія Идумейцевъ, принесъ онъ боговъ сыновъ Сеира и поставилъ ихъ себѣ богами и предъ лицемъ ихъ кланялся и воскурялъ имъ. И воспылалъ гнѣвъ Ягвэ на Амацьягу, и послалъ Онъ къ нему пророка и (тотъ) сказалъ ему: зачѣмъ взыскалъ ты боговъ этого народа, которые не избавили народа своего отъ руки твоей? — И было когда онъ говорилъ ему, тотъ сказалъ ему: не въ совѣтники ли царю дали тебя? — И перессталъ пророкъ и сказалъ: знаю я, что рѣшилъ Богъ погубить тебя, ибо ты сдѣлалъ это и не послушался совѣта моего. — И надумалъ Амацьягу царь Іудинъ и послалъ къ Іоашу сыну Іоахавову, сына Іэгу, царю Израильскому, говоря: выходи помѣряемся! — И послалъ Іоашъ, царь Израильскій къ Амацьягу, царю Іудину, говоря: терпъ, что на Ливанѣ послалъ къ кедру Ливанскому сказать: отдай дочь твою сыну моему въ жены: но проходилъ звѣрь дикій, что на Ливанѣ, и потопталъ тернъ. Ты думаешь, вотъ ты побилъ Этома, и вознеслось сердце твое до тщеславія. Право, сиди дома. Зачѣмъ тебѣ затѣвать зло? Падешь ты и Іуда съ тобою. — И не послушался Амацьягу, ибо отъ Бога это, дабы уловить

ихъ; ибо взыскали они боговъ Эдомскихъ. И вышелъ Іоашъ царь Израильскій, и помѣрялись онъ и Амацьягу царь Іудинъ въ Бэт-Шэмэшѣ, что въ Іудѣ. И былъ пораженъ Іуда отъ Израиля, и побѣжали каждый въ шатеръ свой. И Амацьягу царя Іудина, сына Іоаша, сына Іоахазова, захватилъ Іоашъ царь Израильскій въ Бэт-Шамэшѣ.“ (2 Парал. XXV, 14—23.)

О сынѣ Амацьягу, Іззіягу мы читаемъ что онъ обращался къ Богу *„во дни Зекарьягу, разумѣвшаго видѣнія Божіи* (гаммэбин биреот га-элогим), и во дни обращенія его къ Ягвэ соблюдалъ его Богъ“ (2 Парал. XXVI, 5.)

„Но какъ сталъ онъ силенъ, возгордилось сердце его до погибели и преступилъ онъ противъ Ягвэ Бога своего; и вошелъ онъ въ храмъ Ягвэ, чтобы воскурить на жертвенникѣ куреній. И пошелъ за нимъ Азарьягу первосвященникъ и съ нимъ священниковъ Ягвэ семьдесятъ человѣкъ мужественныхъ. И стали противъ Іззіягу царя и сказали ему: не тебѣ, Уззіягу, воскурять Ягвэ, а священникамъ воскурять, сынамъ Аароновымъ, посвященнымъ; выйди изъ святилища, ибо преступилъ ты, и не въ славу (это) тебѣ отъ Ягвэ Бога. — И разгнѣвался Уззіягу, — а въ рукѣ у него кадильница для воскуренія, — и когда разгнѣвался онъ на священниковъ, проказа проказалась на лбу его предъ лицемъ священниковъ въ домѣ Ягвэ и жертвенника куреній. И обратился къ нему Азарьягу священникъ главный и всѣ священники, и вотъ у него проказа на лбу его, и поскорѣй вывели его оттуда, да и самъ онъ спѣшилъ уйти, ибо поразилъ его Ягвe. И былъ Уззіягу царь прокаженнымъ до дня смерти своей и жилъ въ домѣ для больныхъ проказою, ибо отлученъ онъ былъ отъ дома Ягвэ. И Іотамъ, сынъ его, (поставленный) надъ домомъ царскимъ, судилъ народъ земли.“ (2 Парал. XXVI, 16—21.)

XX

Въ то время какъ Еврейское государство раздѣленное и развращаемое царями отступниками, все болѣе и болѣе оказывалось неспособнымъ къ исполненію своей теократической задачи, религіозное сознаніе Еврейства расло и крѣпло подъ непрерывнымъ дѣйствіемъ цѣлаго ряда пророковъ — „людей Божіихъ, разумѣющихъ видѣнія Божіи.“ Такимъ образомъ приближался провиденціальный часъ политическаго паденія и религіознаго возрожденія Израиля. Въ тоже время появилось

на всемірно-историческомъ поприщѣ и назначенное Провидѣніемъ орудіе для этого акта теократической исторіи — великое ассирійское царство, первая изъ міровыхъ монархій, послужившихъ земнымъ судьбамъ царства Божія.

Праведная кара поразила сперва то изъ двухъ еврейскихъ царствъ, которое первенствовало въ своемъ отступничествѣ отъ Бога Авраамова и Моисеева, — полуязычоское царство десяти колѣнъ. Но еще до паденія Самаріи отъ руки Салманассара, была рѣшена судьба и Іерусалима, и окончательная гибель царства Іудина сдѣлалась лишь вопросомъ времени. А именно царь Іудейскій Ахазъ сынъ Іотама и современникъ предпослѣдняго царя Израильскаго, ввелъ въ Іудею мерзостный культъ Молоха въ небывалыхъ до толѣ размѣрахъ и будучи безсиленъ противъ сосѣднихъ народовъ самъ отдался въ руки могущественнаго царя Ассирійскаго Тиглат-Пилэзэра. Такимъ образомъ въ лицѣ Ахаса царская власть въ Іудеѣ рѣшительно измѣнила своей двойной задачѣ: утверждать истинную религію и охранятъ національную самостоятельность. Временныя реставраціи истиннаго культа при Ехизкіягу и Іошіагу отсрочили гибель царства Іудина, но были не довольно прочными, чтобы предотвратить ее: рука Ассура уже тяготѣла надъ Іерусалимомъ.

Унизительное подчиненіе чужимъ владыкамъ показало Еврейству несостоятельность внѣшняго государственнаго величія, созданнаго при Давидѣ и Соломонѣ; однако вассальныя отношенія къ Ассирійскимъ царямъ не были еще такимъ сильнымъ бѣдствіемъ, какое нужно было для того, чтобы рѣшить пробудить въ „жестоковыйномъ народѣ“ лучшее религіозное сознаніе. Висшій Промыслъ ждалъ новаго преступленія іудейскихъ царей, чтобы окончательнымъ разрушеніемъ государства произвести въ душѣ народа спасительное потрясеніе. Это послѣдовало лишь тогда когда выродившіеся потомки Господу Вышнему присоединили измѣну своимъ новымъ земнымъ владыкамъ.

Съ печальною краткостью описываетъ наша священная книга послѣднюю судьбу царства Давидова. „Двадцати пяти лѣтъ былъ Іоакимъ при воцареніи своемъ и одиннадцать лѣтъ царствовалъ въ Іерусалимѣ; и дѣлалъ онъ зло въ очахъ Ягвэ Бога своего. На него пошелъ Небукаднэцаръ царь Бабилонскіи, и заключилъ его въ оковы, чтобы отвести его въ Бабилонъ.

И изъ сосудовъ дома Ягвэ вынесъ Небукаднэцаръ въ Бабилонъ и отдалъ ихъ въ храмъ свой въ Бабилонѣ. И прочія дѣла Іоакима и мерзости его, какія онъ дѣлалъ, и что найдено противъ него написано въ книгѣ царей Израильскихъ и Іудиныхъ; и воцарился Ехоякинъ, сынъ его, вмѣсто него Осьмнадцати лѣтъ былъ Ехоякинъ при воцареніи своемъ и три мѣсяца и десять дней царствовалъ онъ зло въ очахъ Ягвэ. И въ томъ же году послалъ царь Небукаднэцаръ и привелъ его въ Бабилонъ съ сосудами драгоцѣнными дома Ягвэ; и воцарилъ Цидкіягу, дядю его надъ Іудою и Іерусалимомъ. Двадцати одного года былъ Цидкіягу при воцареніи своемъ и одиннадцать лѣтъ царствовалъ въ Іерусалимѣ. И дѣлалъ онъ зло въ очахъ Ягвэ Бога своего; не укротился онъ отъ лица Ирмеягу (Іереміи) пророка — отъ устъ Ягвэ. Къ тому же отложился онъ отъ царя Небукаднэцара, который заклялъ его Богомъ; и сдѣлалъ онъ упругою шею свою и ожесточилъ сердце свое, да не обратится къ Ягвэ Богу Израилеву. Также всѣ начальники священниковъ и народа умножали преступленія на преступленія по всѣмъ мерзостямъ языческимъ и осквернили домъ Ягвэ, который Онъ освятилъ въ Іерусалимѣ. И посылалъ Ягвэ Богъ отцевъ ихъ къ нимъ чрезъ вѣстниковъ Своихъ предостереженія и извѣщенія; ибо жалѣлъ Онъ народа Своего и жилища Своего. И издѣвались они надъ вѣстниками Божіими, и презирали слово Его и смѣялись надъ пророками Его — до восхожденія ярости Ягвэ въ народѣ Его, до того, что нѣтъ исцѣленія. И воздвигъ Онъ на нихъ царя Халдейскаго, и тотъ убилъ юношей ихъ мечемъ въ домѣ святыни ихъ, и не пощадилъ ни юноши и дѣвицы, ни старца и сѣдовласаго: все далъ въ руку его. И всѣ сосуды дома Божія, большіе и малые, и сокровища дома Ягвэ и сокровища царя вельможъ его, — все увезъ въ Бабилонъ. И сожгли домъ Божій и разрушили стѣну Іерусалима; и всѣ чертоги его сожгли огнемъ и всѣ драгоцѣнности его истребили. И переселилъ онъ уцѣлѣвшихъ отъ меча въ Бабилонъ". (2 Парал. XXXVI, 5—20.)

Но эти уцѣлѣвшіе отъ калдейскаго меча Іудеи не съ пустыми руками пришли въ Вавилонъ. Какъ разъ не за долго до раззоренія Іерусалима, — при послѣднемъ изъ благочестивыхъ царей — Іошіягу — найдено было въ потаенномъ углу храма то сокровище, которое не могли истребить Халдеи, ко-

торое сберегло остатокъ Іудеевъ въ Вавилонѣ и выкупило ихъ изъ плѣна — книга закона Моисеева. „Когда вынимали они серебро принесенное въ домъ Ягвэ, нашелъ Хилкіягу священникъ *книгу закона Ягвэ рукою Моисея,* (сэфэр торат-Ягвэ беяд Мошэ). И заговорилъ Хилкіягу и сказалъ Шафану писцу: книгу закона нашелъ я въ домѣ Ягвэ; — и далъ Хилкіягу книгу Шафану. И понесъ Шафанъ книгу къ царю — — — И возвѣстилъ Шафанъ писецъ царю, говоря: книгу далъ мнѣ Хилкіягу священникъ; — и читалъ въ ней Шафанъ предъ лицемъ царя. И было, какъ услышалъ царь слова ученія, разобралъ одежды свои. И повелѣлъ царь Хилкіягу и Ахикаму сыну Шафанову и Абдону сыну Мика̀, и Шафану писцу и Асайя слугѣ царскому, говоря: Пойдите вопросите Ягвэ для меня и для оставшихся въ Израилѣ и въ Іудѣ о словахъ книги, которая найдена; ибо великъ гнѣвъ Ягвѣ, излившійся на насъ за то, что не сохранили отцы наши слова Ягвэ чтобы дѣлать по всему писанному въ книгѣ сей. — И пошелъ Хилкіягу и (прочіе), которыхъ (послалъ) царь, къ Хульдѣ пророчицѣ женѣ Шаллума, сына Тавкегата, сына Хасра̀, хранителя одеждъ, а жила она въ Іерусалимѣ во второй (части), — и говорили ей объ этомъ. И она сказала имъ: Такъ говоритъ Ягвэ Богъ Израилевъ: скажите человѣку, который послалъ васъ ко мнѣ. Такъ говоритъ Ягвэ: Вотъ Я наведу зло на мѣсто сіе и на жителей его всѣ клятвы писанныя въ книгѣ, что читали предъ лицемъ царя Іудина. За то, что оставили Меня и воскуряли богамъ другимъ, дабы оскорблять меня всѣми дѣлами рукъ своихъ, излился гнѣвъ Мой на мѣсто сіе и не погаснетъ: — — — И пошелъ царь въ домъ Ягвэ, и всякій мужъ Іудинъ и жители Іерусалима и священники и левиты весь народъ отъ великаго до малаго; и читалъ онъ въ уши ихъ всѣ слова книги завѣта (сэфэр га-берит), найденной въ домѣ Ягвэ", (2 Парал. XXXIV, 14—16, 18—25, 30.)

Такимъ образомъ за тридцать пять лѣтъ до разворенія Іерусалима всѣмъ Іудеямъ было явно и торжественно возвѣщено и о причинѣ ихъ бѣдствій и о томъ, гдѣ имъ искать спасенія.

XXI

Когда передъ концемъ національной теократіи былъ открытъ въ книгѣ Моисеевой и сталъ общеизвѣстенъ высшій законъ и смыслъ этой теократіи, — въ то время уже писалась въ Іудеѣ и въ Израилѣ, — чтобы продолжаться потомъ на рѣкахъ Вавилонскихъ, — другая книга — книга пророчествъ о новой вселенской теократіи непобѣдимой для всѣхъ земныхъ царей и обнимающей всѣ народы земли. Писанная проповѣдь еврейскихъ пророковъ составляетъ непрерывный идеальный переходъ отъ вещественнаго царства дома Давидова къ духовному царству грядущаго Мессіи. Несмотря на то что какъ вся среда ихъ дѣятельности такъ и исходная точка ихъ проповѣди имѣетъ вполнѣ національный и мѣстный характеръ, — возвѣщаемый ими теократическій идеалъ представляетъ ясныя черты истиннаго универсализма. Въ ихъ писаніяхъ грядущее царство Мессіи представляется преимущественно какъ полнѣйшее откровеніе и торжество истинной религіи, какъ одухотвореніе синайскаго завѣта, какъ утвержденіе закона Божія въ сердцахъ человѣческихъ, какъ распространеніе истиннаго познанія о Богѣ, наконецъ какъ изліяніе Святаго Духа Божія на всякую тварь.

„Мною клянусь — говоритъ Іегова — изъ устъ Моихъ исходитъ правда, Слово неизмѣнное, Имъ же преклонится всякое колѣно предо Мною, Мною будетъ клясться всякій языкъ. Только у Господа, скажутъ обо Мнѣ, правда и сила; къ Нему пріидутъ и устыдятся всѣ враждовавшіе противъ Него (Исаіи XLV, 23, 24).

„Услышь Меня, народъ Мой, и племя Мое приклони ухо ко Мнѣ! Ибо отъ Меня изыдетъ законъ, и судъ Мой поставлю во свѣтъ для народовъ“. „Поднимите глаза ваши къ небесамъ и посмотрите на землю внизъ; ибо небеса исчезнутъ какъ дымъ, и земля истлѣетъ какъ ветхая одежда и всѣ живущіе на ней; а Мое спасеніе пребудетъ во вѣкъ и правда Моя не престанетъ“ (Исаіи LI, 4, 6).

„Вотъ Я далъ Его (Мессію) свидѣтелемъ для народовъ, вождемъ и наставникомъ для языковъ. Вотъ ты призовешь племя, котораго ты не зналъ, и народы которые тебя не знали, поспѣшатъ къ тебѣ ради Господа Бога твоего и ради Святаго Израилева, ибо Онъ прославитъ тебя.“

„Да оставитъ нечестивый путь свой и беззаконникъ помыслы свои и да обратится къ Господу, и Онъ помилуетъ его, и къ Богу нашему, ибо Онъ многомилостивъ“.

„Мои мысли не ваши мысли, и ваши пути не Мои пути, говоритъ Господь. Но какъ небо выше земли, такъ Мои пути выше путей вашихъ и Мои мысли выше мыслей вашихъ“ (Исаіи LV, 45, 7—9).

„Ибо вотъ Я творю новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ вспоминаемы и не взойдутъ на сердце“ (Исаіи LXV, 17).

„Если хочешь обратиться, Израиль, говоритъ Господь, ко Мнѣ обратись; и если удалишь мерзости твои отъ лица Моего, то не будешь скитаться. И будешь клясться: живъ Господь въ истинѣ, судѣ и правдѣ; и народы благословятся въ Немъ и похвалятся Имъ. Ибо такъ говоритъ Господь къ мужамъ Іуды и Іерусалима: распашите себѣ новые нивы и не сѣйте между тернія. Обрѣжьте себя для Господа и снимите крайнюю плоть съ сердца вашего, мужи іудейскіе и живущіе въ Іерусалимѣ“ (Іереміи IV, 1—4).

„Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый завѣтъ, не такой завѣтъ, который Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ завѣтъ Мой они нарушили, хоть Я оставался въ союзѣ съ ними, говоритъ Господь. Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ Мой внутрь ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его; и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учитъ другъ друга, братъ брата и говорить „познайте Господа“, ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ мала до велика, говоритъ Господь, потому что Я прощу беззаконія ихъ и грѣховъ ихъ не вспомяну болѣе“ (Іер. XXXI, 31—34).

„И дамъ имъ сердце единое и духъ новый вложу въ нихъ, и возьму изъ груди ихъ сердце каменное и дамъ имъ сердце плотяное, чтобы они ходили по заповѣдямъ Моимъ и соблюдали уставы Мои и выполняли ихъ; и будутъ Моимъ народомъ, а Я буду имъ Богомъ“ (Іезекіиль XI, 19—20).

*

И не буду уже скрывать отъ нихъ лица Моего, потому что Я изолью духъ Мой на домъ Израилевъ, говоритъ Господь Богъ" (Iезек. XXXIX, 29).

„И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, въ благости и милосердіи. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности, и ты познаешь Господа. И будетъ въ тотъ день, Я услышу говоритъ Господь, услышу небо и оно усышитъ землю; и земля услышитъ хлѣбъ и вино и елей; а сіи услишатъ Изреель. И посѣю ее для себя на землѣ, и помилую непомилованную, и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: ты Богъ мой!" (Осіи II, 19—23).

„Ибо я милости хочу, а не жертвы, и Богоѣдѣнія болѣе нежели всесожженій" (Ос. VI, 6).

„Вотъ дѣла, которыя вы должны дѣлать: говорите истину другъ другу; въ истинѣ и миролюбіи судите у воротъ вашихъ. Никто изъ васъ да не мыслитъ въ сердцѣ своемъ зла противъ ближняго своего и ложной клятвы не любите; ибо все это я ненавижу, говоритъ Господь" (Захаріи VIII, 16, 17).

„Отъ востока солнца до запада велико будетъ имя Мое между народами, и на всякомъ мѣстѣ будутъ приносить ѳиміамъ имени Моему, чистую жертву; велико будетъ имя Мое между народами. говоритъ Господь Саваоѳъ" (Малахіи I, 11).

„И они будутъ Моими, говоритъ Господь Саваоѳъ, собственностъю Моею въ тотъ день, который Я содѣлаю, и буду миловать ихъ какъ милуетъ человѣкъ сына своего, служащаго ему. И тогда увидите различіе между праведникомъ и нечестивымъ, между служащимъ Богу и неслужащимъ Ему" (Мал. III, 17, 18).

„И вы, чада Сіона, радуйтеся и веселитесь о Господѣ Богѣ вашемъ; ибо Онъ даетъ вамъ дождь въ мѣру и будетъ ниспосылать вамъ дождь, дождь ранній и поздній, какъ прежде. — И будетъ послѣ того, излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши и дщери ваши: старцамъ вашимъ будутъ сниться сны, и юноши ваши видѣть видѣнія. И также на рабовъ и на рабынь въ тѣ дни излію отъ Духа Моего. И будетъ всякій, кто призоветъ имя Господне, спасется; ибо на горѣ Сіонѣ и въ Iерусалимѣ будетъ спасеніе, какъ сказалъ Господь, и у остальныхъ, которыхъ призоветъ Господь" (Iоиля II, 23, 28, 29, 32).

КНИГА ПЯТАЯ.

МЕССІЯ И ЦЀРКОВЬ.

КНИГА ПЯТАЯ.

Явленіе Мессіи и основаніе Новозавѣтной теократіи. Царство Божіе и Церковь.

I

Еврейская теократія уже въ первомъ началѣ своемъ была отмѣчена яснымъ указаніемъ своей послѣдней цѣли: *и благословятся въ тебѣ всѣ племена земныя.*[1] *Національная* теократія Іуды и Израиля даже на вершинѣ своего развитія не исполнила этого всемірнаго назначенія: ни въ Давидѣ, ни въ Соломонѣ не благословились всѣ племена земныя. Праотцамъ Еврейства было сказано и обѣщано несравненно больше, чѣмъ сколько могли совершить цари Іудейскіе и Израильскіе. — Давидъ и Соломонъ осуществили ближайшую историческую задачу Еврейства, — оградили и упрочили его національную самостоятельность. Собравши воедино и прикрѣпивши къ землѣ колѣна Израилевы, которыя бродили врозь по Палестинѣ еще въ эпоху судей; давши этимъ, дотолѣ разобщеннымъ, колѣнамъ твердое средоточіе религіозное и государственное — въ домѣ Господнемъ *(бэт-Ягвэ)* и въ домѣ царскомъ *(бэт га-мэлэк)*, — эти избранные владыки избраннаго народа окончательно закрѣпили за нимъ ту самобытную культурно-историческую форму, ту *національную личность*, которую Еврейство уже не могло потомъ утратить ни чрезъ раздѣленніе царствъ, ни чрезъ Ва-

---

[1] Или лучше: „всѣ племена земного человѣчества" (кол мишпехот гаадамà), ибо въ словѣ **адамà** соединяется идея земли съ идеей человѣка (**адам**). (Не лежитъ ли въ основѣ обоихъ коренное слово **дам** — кровь? Въ крови, по еврейскому воззрѣнію, заключается земная душа (нэфэш) всего живущаго, а человѣкъ есть высшее средоточіе всей одушевленной жизни, или всей крови на землѣ. Ср. также слово ап. Павла: **отъ одной крови и проч.**

вилонское плѣненіе, ни чрезъ послѣдующее разсѣяніе по всей землѣ.

Но именно это внѣшнее осуществленіе еврейской національной личности во всей ея природной опредѣленности — ставило на очередь высшій нравственный вопросъ внутренняго самосознанія: *во имя чего* существуетъ эта особая народность, *къ чему* она предназначена, *что̀* должна совершить? Завладѣть (съ чудесною помощью своего Бога) обѣтованною землею, текущею млекомъ и медомъ, и основаться тамъ? Но вотъ это исполнено: что̀ же дальше? Создать самостоятельное и могущественное царство съ собственнымъ религіознымъ и государственнымъ средоточіемъ, съ великолѣпнымъ храмомъ и дворцемъ? Вотъ и такое царство создано и потомъ разрушено; но жизненныя силы еврейскаго духа не исчерпаны его созданіемъ, не раздавлены его паденіемъ, ждутъ и требуютъ новаго, болѣе великаго дѣла.

Не сразу и не съ равномѣрною силою и ясностью для всего Израиля предсталъ этотъ окончательный вопросъ національнаго самозванія Нетолько народная масса, но и большинство ея учителей — слѣпые вожди слѣпыхъ, — еще долго переживали старые идеалы, несмотря на явное обличеніе ихъ несостоятельности. — Весь плѣненный Израиль вѣрилъ въ свое возрожденіе и съ упованіемъ ждалъ грядущаго. Но для однихъ это грядущее воплощалось въ Зерубабэлѣ сынѣ Шеалтіэлевомъ, князѣ изъ дома Давидова, предводителѣ возвращенныхъ на родину Іудеевъ; другіе, понимая, какъ мало соотвѣтствовала незначительность этого слуги царя Персидскаго славнымъ обѣтованіямъ, даннымъ Давиду и Соломону, и притомъ, быть можетъ, сохраняя смутную память о тѣхъ болѣе древнихъ и болѣе великихъ обѣтованіяхъ, которыя указывали еврейскому народу не одну только національную самостоятельность, но и всемірно-историческое значеніе (благословеніе для всѣхъ племенъ земныхъ). — готовы были видѣть исполнителя этихъ вселенскихъ судебъ народа Божія въ лицѣ самого великаго царя Персидскаго, который не только освободилъ дѣйствительно Іудеевъ изъ вторичнаго рабства, но и могъ сверхъ того казаться (благодаря сравнительно-возвышенному характеру иранской религіи) поклонникомъ истиннаго Бога, державнымъ прозелитомъ Іудейства, духовнымъ наслѣдникомъ праотеческихъ обѣтованій, призваннымъ къ тому, чтобы сдѣлать имя Ягвэ

великимъ и славнымъ во всѣхъ племенахъ земли, -- далѣе чего и не шло, по мысли этихъ Евреевъ, историческое назначеніе народа Божія.

Это самообольщеніе Кировымъ мессіанствомъ не успѣло пустить глубокихъ корней въ еврейскомъ сознаніи и скоро должно было совсѣмъ исчезнуть, когда преемники великаго Иранскаго завоевателя оказались болѣе чѣмъ равнодушными къ славѣ Ягвэ и дома Его.

Болѣе значительное и прочное рѣшеніе исторической задачи Израиля дали тѣ люди, во главѣ которыхъ сталъ величайшій изъ еврейскихъ книжниковъ, завершитель библейскаго Іудейства, — Эзра. „Сей Эзра пошелъ изъ Вавилона; и онъ — книжникъ искусный въ ученіи Моисеевомъ, которое далъ Ягвэ Богъ Израилевъ . . . Ибо Эзра наставилъ сердце свое, чтобы изслѣдовать законъ Ягвэ и творить его, и учить въ Израилѣ уставу и суду.“ (Эзр. VII, 6, 10.)

Не на царя Персидскаго, не на смертнаго человѣка возложили свои патріотическія упованія Эзра и его сподвижники, а на ту безсмертную книгу, которую незадолго до плѣненія Вавилонскаго первосвященникъ Хилькіагу съ книжникомъ Шофаномъ вынесли изъ обреченнаго на гибель храма. И хотя Эзра нашелъ въ Іерусалимѣ другой вновь воздвигнутый храмъ, но великая задача этого искуснаго книжника и продолжателей его дѣла состояла въ томъ, чтобы дать еврейской религіи возможность впредь обходиться безъ всякаго храма. Собраніе священныхъ книгъ и установленіе библейскаго текста, организація школъ для взрослыхъ и дѣтей, наконецъ возведеніе *гэдэра* — ограды вокругъ закона, т.-е. такихъ правилъ, которыя хотя не содержатся прямо въ законѣ, но практически необходимы для дѣйствительнаго исполненія законныхъ постановленій, — все это окончательно прикрѣпило Израиля къ торѣ и создало для него умственное царство несравненно болѣе долговѣчное, нежели царство политическое. Храмъ Іерусалимскій былъ замѣненъ вездѣсущею школой и внѣшній авторитетъ священника — нравственнымъ заслуженнымъ авторитетомъ учителя.

Какая религіозно-патріотическая мысль одушевляла этихъ людей и заставляла ихъ полагать все спасеніе Израиля въ изученіи и точномъ исполненіи закона, — можно видѣть напримѣръ изъ молитвы Нехэміи, предшественника Эзры: „О

Ягвэ, Боже небесъ, Боже великій и страшный, хранящій завѣтъ (га-б'рит) и милость къ любящимъ Его и къ соблюдающимъ заповѣди Его! . . . Преступая преступили мы противъ Тебя и не соблюдали заповѣдей и уставовъ и опредѣленій, которыя заповѣдалъ Ты Моисею слугѣ Твоему. Но помяни слово, что Ты завѣщалъ Моисею слугѣ твоему, говоря: сдѣлаетесь вы преступниками, — Я расточу васъ по народамъ. А обратитесь вы ко Мнѣ и будете хранить заповѣди Мои и творить ихъ, — хотябы были изгнанники ваши на краю небесъ, оттуда соберу ихъ и приведу ихъ на мѣсто, что избралъ Я для пребыванія имени Моего тамъ". (Нехэм. I, 5, 7—9.)

Національная религія Евреевъ была *договоромъ* (б'рит) между Ягвэ и народомъ. Этотъ договоръ въ эпоху независимаго царства не только былъ нарушенъ со стороны народа, но и самый документъ его, самый актъ договорный былъ затерянъ и забытъ. Но такое нарушеніе и забвеніе было предусмотрѣно въ томъ же договорѣ, и судьба, постигшая Еврейство „рукою Небукаднецара", была уже условно предустановлена „рукою Моисея" въ торѣ и являлась не случайнымъ бѣдствіемъ, а законнымъ возмездіемъ за преступную невѣрность свободно-заключенному союзу. И въ томъ же самомъ союзномъ договорѣ была допущена еще возможность его послѣдующаго возстановленія. Это возстановленіе и неуклонное исполненіе синайскаго завѣта и было признано Эзрой и людьми его духа за настоящую задачу Еврейства.

Еслибы теократія Израильская имѣла *только національное* назначеніе, то въ возстановительномъ подвигѣ Эзры она сказала бы свое послѣднее слово. И донынѣ, несмотря на превратность дальнѣйшихъ судебъ постигшихъ Еврейство, та часть его, которая хочетъ прежде всего быть особою націей, признавая только національную теократію, — не идетъ дальше мыслей и стремленій Эзры и въ образѣ этого стараго книжника находитъ высшее выраженіе своего идеала.

Но старовѣрческимъ націонализмомъ книжниковъ не исчерпывается религіозный духъ избраннаго народа. Чѣмъ полнѣе и окончательнѣе былъ возстановленъ старый договоръ, тѣмъ настоятельнѣе являлся для высшаго сознанія новый вопросъ: *чего ради* былъ заключенъ этотъ договоръ между Грядущимъ Богомъ и народомъ Израильскимъ? Если еврейскій формализмъ могъ довольствоваться стараніями исполнять условную букву

договора, не заботясь о его абсолютной цѣли; если еврейскій матерьялизмъ могъ признавать, что эта послѣдняя цѣль богочеловѣческаго договора состоитъ лишь въ томъ, чтобы увѣковѣчить земное благоденствіе плотского Израиля, — то мы знаемъ, что избранныя души въ народѣ Божіемъ еще до Вавилонскаго плѣненія имѣли иное понятіе о царствѣ Грядущаго; тѣмъ болѣе послѣ пережитой катастрофы, наглядно показавшей всю непрочность и несостоятельность земныхъ надеждъ, высшая мессіанская идея, не вмѣщавшаяся ни въ возстановленномъ храмѣ, ни даже въ возстановленной *торѣ*, должна была укорениться и созрѣть въ живыхъ глубинахъ Израильскаго религіознаго духа.

II

По боговдохновенному разумѣнію пророковъ Израильскихъ, — вѣстниковъ Грядущаго, — цѣль договора между Ягвэ и народомъ есть *истинное соединеніе Божества съ человѣчествомъ*. Чтобы такое соединеніе соотвѣтствовало безконечности и благости Божіей и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворяло глубочайшимъ потребностямъ души человѣческой, оно должно бить: 1. вполнѣ *свободнымъ*, 2. вполнѣ *реальнымъ* и 3. вполнѣ универсальнымъ или *всеобъемлющимъ*. Всякое ограниченіе въ этихъ трехъ отношеніяхъ (допущенное въ самый принципъ, въ цѣлъ или идеалъ) одинаково противорѣчило бы достоинству и Бога и человѣка.

Требованію свободы лишь до нѣкоторой степени удовлетворяла та форма договора между Богомъ и народомъ, какою характеризуется еврейская религія. Этотъ договоръ былъ *свободнымъ актомъ* лишь со стороны тѣхъ Евреевъ даннаго поколѣнія, которые самолично участвовали въ заключеніи или возстановленіи религіознаго союза. А для всей прочей массы Еврейства, для всѣхъ послѣдующихъ поколѣній богонародный договоръ былъ не свободнымъ актомъ ихъ собственной воли, а *совершившимся фактомъ* заранѣе и принудительно опредѣлявшимъ ихъ положеніе. Именно въ качествѣ *національнаго* этотъ завѣтъ ограничивалъ свободу личнаго самоопредѣленія, существенно важную для *цѣлей* истинной религіи и теократіи. Въ силу договора одинъ фактъ рожденія уже связывалъ принудительно всякаго Еврея обязательствомъ его праотцевъ, и въ случаю отступленія онъ долженъ быть безпощадно убиваемъ.

Правда, всякій отецъ обязанъ былъ усердно поучать своихъ сыновъ въ законѣ Ягвэ и объяснять имъ его благодѣтельное значеніе. Но этимъ несвобода отношеній только смягчалась, а не упразднялась и такая религія можетъ быть признана свободной лишь по сравненію съ язычествомъ, гдѣ въ самомъ первоначальномъ отношеніи къ божеству нѣтъ никакой свободы и сознательности.

Если религіозно-національный договоръ между Ягвэ и Израилемъ *какъ національный* не былъ вполнѣ *свободнымъ*, то *какъ договоръ* онъ не былъ самъ по себѣ чѣмъ нибудь *реальнымъ* Ибо всякій договоръ есть лишь формальное *условіе*, еще не заключающее въ себѣ своего исполненія, а требующее дальнѣйшихъ дѣйствій, коими оно реализуется и въ нихъ же весь смыслъ и цѣль даннаго условія. Какъ брачный договоръ нуждается для своего исполненія въ дальнѣйшемъ дѣйствительномъ (духовномъ и физическомъ) сочетаніи мужа и жены, такъ и договоръ вѣрности между Ягвэ и Израилемъ требовалъ реальнаго ихъ соединенія.

Но и раньше этого, съ самаго начала *Богъ живый* не ограничивается однимъ формальнымъ обрученіемъ, а оказываетъ свое реальное дѣйствіе передъ Израилемъ, — видимо обнаруживаетъ свое благоволеніе въ скиніи завѣта, потомъ въ храмѣ, вступая въ нѣкое таинственное, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно реальное соотношеніе съ ковчегомъ, осѣненнымъ херувимами. Но это реальное *дѣйствіе* славы или обитанія *(ш'кина)* Божія въ Израилѣ не было дѣйствительнымъ *соединеніемъ*. Тѣ вещественные предметы, съ которыми сопрягалась сила Божія, были лишь *мѣстомъ* ея обнаруженія и дѣлались чрезъ это реально-символическимъ *залогомъ* или *знаменьемъ* грядущей дѣйствительности, знаменательными *брачными дарами*, которыя обрученный дѣлаетъ своей невѣстѣ. Но какъ тотъ контрактъ такъ и эти дары при всей своей знаменательности еще не составляютъ сущности и дѣйствительности брака. Настоящее соединеніе должно обнимать самое существо соединяющихся. Сила Вышняго, которая являла свое наружное предварительное дѣйствіе на нетлѣнномъ деревѣ и на чистомъ золотѣ, должна сама воплотиться въ живой душѣ Израиля, въ непорочномъ тѣлѣ дѣвственной человѣчности, въ сѣмени жены. Это богоносное сѣмя жены, заключенное и хранимое въ плотскомъ Израилѣ какъ плодъ небеснаго свѣта въ темной земной

оболочкѣ, съ наступленіемъ полноты временъ разрываетъ эту оболочку и поднимается надъ землей какъ дерево жизни для всего міра. —

Соединеніе Бога съ человѣчествомъ, составляющее цѣль теократіи, получаетъ свою вполнѣ *реальную* основу лишь въ живой богочеловѣческой личности, — въ совершенномъ человѣкѣ, который *тѣмъ самымъ* есть нераздѣльный обладатель совершеннаго Божества. Только личное воплощеніе удовлетворяетъ притомъ и двумъ другимъ условіямъ истиннаго богочеловѣческаго соединенія — полной *свободѣ* и полной *универсальности.* Ибо только въ самосознательномъ лицѣ человкчество пользуется чистою свободой нравственнаго самоопредѣленія, тогда какъ въ народахъ какъ такихъ — въ собирательномъ дѣйствіи народныхъ массъ — эта свобода существенно опредѣляется стихійною силой даннаго національнаго характера. Вмѣстѣ съ тѣмъ и по той же причинѣ только личное сознаніе можетъ прямо отражать полноту *всего,* непосредственно вмѣщать въ себѣ вселенскій идеалъ, только въ личности народъ выступаетъ за предѣлы своей ограниченной національной природы.

Истинное богочеловѣческое соединеніе требуетъ, чтобы Божество сочетало съ собою *всѣхъ.* Но всѣ, чтобъ быть дѣйствительно *всѣми,* должны быть сосредоточены въ *одномъ.* Безъ такого сосредоточенія мы имѣли бы лишь *неопредѣленную множественность* ограниченныхъ существъ, изъ коихъ ни одно въ отдѣльности не способно къ свободному и полному соединенію не способно *ни одно* само по себѣ то значитъ неспособны и *всѣ* вмѣзтѣ, ибо изъ многихъ несовершенствъ не выйдетъ одного совершенства и изъ многихъ конечныхъ величинъ не составится одной безконечности. Какъ неопредѣленно-многія точки не могутъ сами по себѣ составить окружности, если нѣтъ одного опредѣленнаго средоточія, одинаково связывающаго всѣхъ въ одну дѣйствительную совокупность цѣлаго круга, — такъ и людское множество становится цѣлымъ человѣчествомъ, дѣйствительно *всѣми* — лишь посредствомъ *одного.* Чтобы составить дѣйствительное цѣлое изъ неопредѣленно-многихъ, одинаково ограниченныхъ и лишь относительно между собою различныхъ человѣческихъ существъ, среди нихъ долженъ быть одинъ особый, безусловно совершенный человѣкъ, равно восполняющій или покрывающій собою недостатокъ каждаго и изъ хаотической толпы образующій стройную полноту все-

единаго человѣчества. Только чрезъ посредство этого совершеннаго, *центральнаго* всѣхъ объединяющаго человѣка можетъ и Божество внутренно и дѣйствительно соединиться съ распавшимся твореніемъ. Помимо же него Богъ вступаетъ съ твореніемъ лишь въ преходящія подготовительныя, внѣшнія сочетанія.

Та самая дѣйствующая сила Божества (Логосъ), которая сначала ради своихъ предварительныхъ чувственныхъ явленій не отвергала воспринимать къ Себѣ и эффектуально (какъ служебный матерьялъ) соединять съ собою душу жертвенныхъ животныхъ въ крови ихъ и куреніе тука ихъ, — она же подъ конецъ воспринимаетъ непорочную душу *центральнаго человѣка* и нераздѣльно, ѵпостасно съ нею соединяется. Та самая сила Божества, которая сначала являлася въ неодушевленной скиніи и рукотворномъ храмѣ, имѣла подъ конецъ войти и явиться въ живой скиніи и одушевленномъ храмѣ дѣвственной человѣчности. И какъ Израиль всенародными приношеніями и искусствомъ своихъ художниковъ „мудрыхъ сердцемъ" (хакамим-лэб) по указаніямъ свыше созидалъ кивотъ и скинію и храмъ для первоначальныхъ явленій славы Божіей, такъ тотъ же Израиль подъ водительствомъ боговдохновенныхъ и мудрыхъ сердцемъ пророковъ своихъ долгою историческою работой своего духовно-матерьяльнаго развитія черезъ рядъ, постепенно очищаемыхъ религіею, поколѣній выработалъ наконецъ и воплотилъ въ одной изъ дочерей своихъ чистый идеалъ богораждающей женственности, живой домъ Божій для окончательнаго явленія Царя славы.

Это личное окончательное Богоявленіе было вмѣстѣ съ тѣмъ созданіемъ новаго человѣка, дѣйствительнаго и неизмѣннаго Посредника между Богомъ и твореньемъ. Человѣкъ вообще какъ крайняя вершина мірозданія прямо соприкасающаяся (въ сознаніи) съ Божествомъ, изначала былъ призванъ служитъ теократическимъ центромъ вселенной, свободнымъ проводникомъ божественнаго дѣйствія во все существующее. Измѣнивши этому призванію, перенеся свое жизненное тяготѣніе изъ огражденной (опредѣленной) среды духовно-физическаго общенія съ Божествомъ и магическаго вліянія на всю тварь, изъ этого „рая сладости" (ган эдэн), насажденнаго на землѣ рукою Божіей, переставившись въ низшую и безпредѣльную, отовсюду открытую область космической чувственности, — царство змія,

— первобытный природный человѣкъ увлекъ съ собою и дѣятельную любовь Божію въ эту низшую область міра и сдѣлалъ необходимымъ особое историческое явленіе новаго духовнаго человѣка, чтобы сокрушить главу змія и открыть распавшемуся человѣчеству и всей стенящей и мучающейся твари новый, совершенный и неподвижный центръ богочеловѣческаго общенія. И какъ созданіе перваго Адама изъ чистой земли подготовлялось постепеннымъ ходомъ *шестидневнаго творенія,* такъ и явленіе второго Адама изъ чистаго сѣмени жены было приготовлено *шестью періодами всемірной* — шестю историческими днями.

III

Первый день всемірной исторіи — отъ грѣхопаденія до потопа. Какъ въ первый день космическаго творенія земля, т.-е. весь вещественный міръ, была *тогу ва-богу* — хаотична и безвидна, и тьма на лицѣ бездны, — такъ въ первый историческій день земнородное человѣчество находилось въ хаотическомъ смѣшеніи всѣхъ своихъ жизненныхъ стихій, въ первобытномъ слитномъ единствѣ, и „лице бездны", т.-е. личное сознаніе человѣческаго духа, было покрыто тьмою. — „И рекъ Богъ: да будетъ всѣтъ — и сталъ свѣтъ. И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что хорошъ". Такъ начался первый космическій день. Но и началомъ перваго дня исторіи также положенъ свѣтъ, изречено слово освѣтившее, осмыслившее всю дальнѣйшую судьбу человѣчества, — лучезарное откровеніе, протоевангеліе о грядущемъ, о сѣмени жены и его побѣдѣ надъ сѣменемъ змія. — „И раздѣлилъ Богъ между свѣтомъ и между тьмою. И назвалъ Богъ свѣтъ днемъ, а тьму назвалъ ночью. И былъ вечеръ и было утро — день одинъ". И въ первый историческій день сдѣлано раздѣленіе между свѣтоноснымъ сѣменемъ жены и темнымъ сѣменемъ змія, и названо одно — сынами Божіими, а другое — плотью.

„И рекъ Богъ: да будетъ твердь (протяженіе) посреди водъ; и будетъ раздѣломъ межь водъ и водъ. И сдѣлалъ Богъ трердь и раздѣлилъ между водами, которыя подъ твердью и между водами, которыя надъ твердью; и стало такъ. И назвалъ Богъ твердь небесами; и былъ вечеръ и было утро-день второй."

Второму космогоническому дню — раздѣленія водъ и созданія тверди — соотвѣтствуетъ второй историческій день,

отдѣленный отъ перваго водами потопа и начинающійся небеснымъ обѣтованіемъ о прочности мірового порядка и земной жизни: „Впредь всѣ дни земли, сѣяніе и жатва, и стужа и зной, и лѣто и зима, и день и ночь не перестанутъ“. (Быт. VIII, 22.)

Въ этотъ второй историческій день, въ эпоху послѣпотопную (отъ Ноя до Авраама) міръ чисто-духовный, наднебесный (верхнія воды) окончательно отдѣляется или разграничивается отъ земного человѣчества, отъ міра поднебеснаго (нижнія воды), и постоянныя сношенія между ними прекращаются. Вмѣстѣ съ тѣмъ человѣчество какъ по долговѣчности отдѣльныхъ людей, по степени ихъ физическихъ и духовныхъ силъ, такъ и по раздѣленію своему на народы и языки, вступаетъ въ свои (условно) естественные предѣлы, принимаетъ свой настоящій обычный видъ. — Какъ первый день былъ отдѣленіемъ свѣта отъ тьмы, а въ человѣчествѣ — добра отъ зла, сѣмени жены (Грядущаго человѣка) отъ сѣмени змія (настоящаго, плотского человѣка), такъ второй день есть отдѣленіе неба отъ земли, духовнаго міра отъ вещественнаго[1], а для человѣчества этому соотвѣтствуетъ опредѣленное хотя и не безусловное разграниченіе между сверхъестественными силами, дѣйствующими прямо чистомагическимъ способомъ, — и силами природно-человѣческими, дѣйствующими по сложнымъ законамъ и условіямъ земного порядка. Такое разграниченіе имѣетъ существенную важность въ подготовительномъ теогоническомъ процессѣ, ибо оно обезпечиваетъ второму Адаму его естественно-*человѣческій* характеръ Если въ откровеніи *перваго* дня Грядущее сѣмя[2] опредѣлилось по своей безусловной сущности, какъ Свѣтъ Добро, имѣющее окончательно восторжествовать надъ злою и темною силою, — то дѣломъ *второго* дня опредѣлился способъ и форма этого торжества, — именно, что оно должно совершиться не произвольнымъ дѣйствіемъ

[1] До второго (космогоническаго) дня эти два міра — духовно-небесный и вещественно-земной, — заключались нераздѣльно въ одномъ творческомъ началѣ. „Въ началѣ сотворилъ Богъ небеса и землю.“ Духъ древне-еврейскаго языка и міросозерцанія не позволяетъ принять это слово „въ началѣ“ (б'рэшит) за простое нарѣчіе времени: оно должно означать не когда, а въ чемъ сотворенъ небо и земля, именно въ одномъ началѣ, или точнѣе по старославянскому выраженію въ одной главизнѣ (рэшит — отъ рош, голова)

[2] Грядущее не въ томъ смыслѣ, чтобы его еще не было. а лишь въ томъ, что оно существовало какъ сокровенное сѣмя для будущаго явленія

всемогущества, а законным путем нравотвеннаго оправданія, въ условіяхъ естественной человѣческой жизни.

„И рекъ Богъ: да стекутся воды подъ небесами въ мѣсто одно и явится суша; и стало такъ. И назвалъ Богъ сушу землею, а стеченіе водъ назвалъ морями; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. — И рекъ Богъ: да произраститъ земля растенія, траву сѣящую сѣмя, дерево плодовитое, дѣлающее плодъ по роду своему, коего сѣмя его въ немъ, на землѣ; и стало такъ. И извела земля растенія, траву, сѣящую сѣмя по роду своему, и дерево, дѣлающее плодъ, котораго сѣмя его въ немъ, по роду его; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. И былъ вечеръ, и было утро — день третій.“

Третій космогоническій день начинается выступленіемъ земного материка изъ среды водъ морскихъ. Въ историческомъ процессѣ человѣчества третья великая эпоха начинается призваніемъ и переселеніемъ Авраама и дома его изъ Халдеи въ землю обѣтованную: въ лицѣ патріарховъ богочеловѣческій материкъ, святая богораждающая земля выступаетъ и выдѣляется изъ бурныхъ и темныхъ водъ язычества[1]. Этимъ новымъ выдѣленіемъ обезпечивается *чистота и святость,* благословеннаго сѣмени жены. Хотя новый Адамъ долженъ быть вполнѣ человѣкомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно особымъ безусловно непорочнымъ человѣкомъ; а потому и произвести Его должна *особая* національно-историческая почва, предосвященная, выдѣленная и очищенная отъ мерзостей язычества. — „И извела земля растенія“ и проч. Въ тотъ же третій историческій день (эпоха отъ Авраама до Моисея) — отецъ вѣрующихъ, видѣлившійся изъ среды языковъ, — какъ твердая земля посреди невѣрной пучины, — произрастилъ изъ себя плодоносное дерево Израиля, его же сѣмя — Христосъ — въ немъ.

„И рекъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной для раздѣленія между днемъ и между ночью; и будутъ для знаменій, и для сроковъ и для дней и годовъ. И будутъ въ свѣтильники на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю; и стало такъ. И сдѣлалъ Богъ два свѣтила великихъ: свѣтило большее для управленія днемъ и свѣтило меньшее для управленія ночью, и звѣзды. И поставилъ ихъ Богъ на тверди

[1] Что воды морскія служатъ постояннымъ образомъ для обозначеняі языческихъ народовъ — это извѣстно всякому, читавшему Библію.

небесной, чтобы свѣтить на землю и управлять днемь и ночью и раздѣлять между свѣтомъ и между тьмою; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. И былъ вечеръ, и было утро — день четвертый четвертый космогоническій день — день установленія порядка и стройнаго чина въ мірозданіи, опредѣляемаго круговращеніемъ свѣтилъ небесныхъ. И въ исторіи человѣчества четвертая эпоха — закона Моисеева, который вводитъ въ жизнь земли Божіей — въ народъ Израилевъ — такой же стройный чинъ и порядокъ, гдѣ все предопредѣлено и предусмотрѣно; знаменія и сроки и дни и года. — И не напрасно слово Божіе указавъ вообще на устроеніе свѣтилъ небесныхъ для закономѣрнаго опредѣленія земной жизни, говоритъ затѣмъ въ частности о созданіи солнца для управленія днемъ и луны для управленія ночью — и сверхъ того звѣздъ. И въ жизни Израиля богоучрежденный порядокъ не былъ только отвлеченнымъ закономъ, но имѣлъ живыхъ носителей и осуществителей; и въ четвертый историческій день (отъ Моисея до Соломона) Богъ создалъ на тверди исторіи два свѣтила великія: *Первосвященника* для управленія свѣтомъ дневною областю религіи и *царя* для управленія ночною областю мирской жизни — обоихъ для раздѣленія и въ той и въ другой области между дѣлами свѣта и тьмы, добра и зла; и сверхъ того какъ воинство звѣздъ небесныхъ создалъ сонмъ *пророковъ* для путеводнаго знаменія въ самой глубокой ночи — Эта правильная организація исторической жизни устраняетъ всякую *случайность* въ пришествіи богочеловѣка: законъ и пророки постепенно приготовляютъ явленіе благодати и истины.

„И рекъ Богъ: да закишатъ воды кишмя душою живою; и птицы да полетятъ надъ землею предъ лицемъ тверди небесной И сотворилъ Богъ рыбъ великихъ и всякую душу живую гадовъ, которыми закишѣли воды, по роду ихъ, и всякую птицу пернатую по роду ея; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. И благословилъ ихъ Богъ, говоря: плодитесь и множитесь и наполняйте воды въ моряхъ, и птицы да множатся на землѣ. И былъ вечеръ, и было утро — день пятый."

Творческое Слово Божіе и изъ „безплоднаго моря вызываетъ душу живую. Дѣйствіемъ того же Слова въ пятый день всемірной исторіи раскрывается душа живая въ плотскомъ человѣчествѣ, и безплодныя дотолѣ глубины язычества начинаютъ „кишмя кишѣть" новыми идеальными созданіями

религіи, философіи и художества, подготовившими языческій міръ принять отъ руки Израиля истину богочеловѣчества и привить дикую маслину къ святому корню. Именно въ пятый историческій день (періодъ отъ перваго до втораго храма — для Іудеевъ, а для Эллиновъ — отъ Троянской войны до Персидскихъ войнъ) есть эпоха высшаго творчества языческихъ народовъ, сильнѣйшаго пробужденія ихъ религіознаго и философскаго сознанія. Въ это время возникаютъ съ одной стороны новыя умозрительныя или теософическія религіи, (каковы Индійскій Буддизмъ, персидскій Маздеизмъ, Орфическія мистеріи у Грековъ), выражавшія реакцію человѣческаго духа противъ грубыхъ натуралистическихъ культовъ и потому заслуживавшія, — во всякомъ случаѣ не менѣе гадовъ морскихъ, — благословенія Божія; а съ другой стороны полагается начало высокой умственной и художественной культурѣ Эллинизма, зараждаются тѣ крылатыя идеи, которыя еще доселѣ носятся въ нашемъ воздухѣ въ силу благословенія свыше: „и птицы да множатся на землѣ“.

„И рекъ Богъ: *изееди земля душу живую* по роду ея: скота и гада и звѣря земного по роду ихъ; и стало такъ. И сдѣлалъ Богъ звѣря земного по роду его, и скотъ по роду его, и всякаго гада земляного по роду его: и увидѣлъ Богъ, что хорошо.“ Шестой историческій день возвращаетъ насъ къ *землѣ* обѣтованной. Если жизнь зародилась и въ безплодныхъ моряхъ язычества, то тѣмъ болѣе земля Божія — народъ Израильскій, должна была извести изъ себя душу живу. И именно послѣдній шестой историческій день (отъ построенія второго храма и до Христа) есть эпоха полнаго пробужденія духовнаго религіознаго сознанія въ плотскомъ Израилѣ. Если прежде вдохновенные пророки Ягвэ стояли высоко надъ жизнью и сознаніемъ народной массы, были чужды ей какъ звѣзды на далекомъ небѣ, то теперь сама земля — весь плотской Израиль (ам-гаарэц), — разраждается душою живою, — учителями закона, ревнителями правды Божіей. *Торат-Ягвэ бе-яд Мошэ*, составляющая живую душу Еврейства воплощается въ его всенародной жизни — наполняетъ землю.

„И рекъ Богъ (Элогим): *сдѣлаемъ (наасэ)* человѣка въ образѣ Нашемъ (б'цал'мэну) какъ подобіе Наше, (кидмутэну) и да владѣютъ они въ рыбахъ морскихъ и въ птицѣ небесной, и въ скотѣ и во всей землѣ и во всякомъ пресмыкающемся,

ползающемъ по землѣ. *И сотворилъ* Богъ человѣка въ образѣ Своемъ, въ образѣ Божіемъ сотворилъ (бара̀) его, мужескаго и женскаго сотворилъ ихъ." (Б. I, 26, 27.)

„И *образовалъ* (вайнцэр) Грядущій Богъ (Ягвэ Элогим) человѣка прахъ изъ земли и вдунулъ въ ноздри его духъ животворящій (нишмат ḫайим), и сталъ человѣкъ въ душу живую. (л'нэфэш хайя). (Б. II, 7.)

Послѣ того какъ (въ первые четыре дня міровданія) образовано и устроено *тѣло* вселенной, а затѣмъ (въ пятый и начало шестого дня) въ этомъ вселенскомъ тѣлѣ раскрылась душа живая — въ формахъ животной жизни проявившая свое душевное самочувствіе, настала ей пора углубиться въ себя и воспринявши Образъ Всеединаго проявить въ формѣ человѣческой свое духовное самосознаніе и самоопредѣленіе. И въ историческомъ процессѣ послѣ того какъ образовалось тѣло человѣчества, которое затѣмъ раскрыло свою душу живую и въ умственно-теоретическихъ отраженіяхъ Божественной идеи, (въ просвѣщенномъ язычествѣ), и въ нравственно-практическихъ сопряженіяхъ съ волею и дѣйствіемъ Божіимъ (въ освященномъ Израилѣ), — когда всѣ эти поверхностныя и одностороннія соединенія души съ ея Богомъ были исчерпаны и не удовлетворили ея — пришло ей время стать въ смиреніи „прахомъ земли", (афар мин гаарэц), чтобы воплотить въ себѣ „духа животворящаго" (нишмат хайим), произвести новаго Адама, въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно".

IV

Человѣкъ самъ по себѣ еще не есть цѣль міроɀданія, или вѣнецъ дѣла Божія. Такое значеніе принадлежитъ ему лишь поскольку въ немъ или чрезъ него происходитъ дѣйстительное соединеніе Бога съ твореніемъ. Это соединеніе, т.-е. сообщеніе Богомъ всему другому полноты абсолютной жизни, составляетъ истинную цѣль міротворенія. Для достиженія этой цѣли — дѣйствительнаго соединенія Божества съ твореніемъ, — это послѣднее должно во первыхъ представлять *естественное сродство* съ Божествомъ, должно въ самой субстанціи своей закючать нѣкоторую реальную основу абсолютнаго бытія влекущую его (твореніе) къ Богу и притягивающую къ нему Божественное дѣйствіе; безъ такой субстанціальной соединяемыхъ невозможно *вполнѣ реальное* соединеніе. Далѣе во вто-

рыхъ твореніе должно обладать формой всеединства или способностью обнимать и вмѣщать въ себѣ все въ его истинѣ (смыслѣ, разумѣ); ибо безъ такой способности въ твореніи возможно было бы лишь частное, ограниченное соединеніе съ Божествомъ, не соотвѣтствующее Его абсолютному характеру. Наконецъ въ третьихъ твореніе должно имѣть способность внутренняго самоопредѣленія, или силу дѣйствовать какъ бы отъ себя. Мы знаемъ, что два послѣднія свойства всеединство сознанія, составляющее образъ *(цэлэм)* Божій и свобода самоопредѣленія представляющая подобіе *(дмут)* Божіе — принадлежатъ природному человѣку даже въ его паденіи. Причемъ подобіе Божіе — внутренняя свобода обусловлена образомъ Божіимъ идеальною формою всеединства; ибо еслибы человѣкъ не представлялъ (по крайней мѣрѣ въ идеѣ или хотябы въ возможности) *всего,* еслибы онъ былъ лишь *нѣчто,* только однимъ изъ твореній, или одною изъ многихъ идей Божіихъ, то этимъ безусловно, разъ навсегда опредѣлялось бы его дѣйствіе, и не было бы мѣста для свободнаго самоопредѣленія. Но ни всеединство сознанія ни вытекающая изъ него автономія дѣйствія (ни образъ, ни подобіе Божіе) въ человѣкѣ еще не составляютъ реальной основы для его соединенія съ Божествомъ. И въ самомъ дѣлѣ мы знаемъ, что природный человѣкъ своею богоподобною способностью самоопредѣленія опредѣлилъ себя къ *отдѣленію* отъ Божества, а чрезъ то и богообразное всеединство своего сознанія превратилъ въ пустую форму, вмѣсто живого и цѣльнаго образа *(цэлем)* сталъ лишь тѣнью *(цэл),* условно и лживо отражающею истину сущаго.

Но могъ ли Богъ не предвидѣть. А если предвидѣлъ, то и предовратилъ. Дабы дѣйствіе природнаго человѣка не уничтожило возможность богочеловѣческаго соединенія, уже въ созданіи перваго Адама заложено сѣмя втораго. Отсюда и два сказанія о сотвореніи человѣка въ книгѣ Бытія (сначала въ первой главѣ, а потомъ во второй). Или древній бытописатель виновенъ въ пустомъ многословіи? Или болѣе поздній составитель священной книги безъ нужды и безъ толку поставилъ рядомъ два противорѣчивыхъ варіанта старой легенды? Но если онъ думалъ только о собраніи варіантовъ, то вѣроятно нашелъ бы ихъ не два, а двадцать. Впрочемъ пусть желающіе толкуютъ какъ имъ угодно о кирпичахъ храма: мы въ немъ видимъ прежде всего мѣсто священныхъ тайнъ.

Такъ какъ ни всеединство сознанія, ни свобода самоопредѣленія еще не обезпечивали дѣйствительнаго богочеловѣческаго соединенія, то въ созданіи Адама сверхъ образа и подобія Божія (о которыхъ говорится въ *первой* главѣ Бытія), мы видимъ еще (во *второй* главѣ) *духъ животворящій* или духъ жизней (*нишмат хайим*), непосредственно влагаемый въ Адама Богомъ, а затѣмъ тутъ же сказано, что Адамъ сталъ въ *душу живую (нэфэш хайя)* — терминъ относящійся къ чувственной природной жизни и общій человѣку съ прочими животными. А отъ апостола Павла — ученика древней мудрости и учителя новаго откровенія — мы знаемъ, что первый Адамъ сталъ въ душу живую, а второй Адамъ есть духъ животворящій.[1] Сопоставляя эти два священныя свидѣтельства изъ Ветхаго и Новаго завѣта, мы должны признать, что хотя уже въ перваго Адама былъ вложенъ зачатокъ второго, (нишмат хайим), но что этотъ зачатокъ долженъ былъ дѣйствительно осуществиться лишь въ послѣдствіи — въ явленіи Христа. Вотъ почему во *второмъ* разсказѣ о сотвореніи человѣка вмѣсто общаго термина *Богъ* (элогим) начинаетъ употребляться *собственное* имя *Ягвэ* Элогим — Грядущій Богъ. Сначала же сѣмя второго (духовнаго) человѣка было лишь въ скрытомъ, потенціальномъ состояніи заключено въ первомъ (природномъ) человѣкѣ, каторый актуаьно сталъ не духомъ животворящимъ, а только душою живою (нэфэш хайя). Для совершеннаго богочеловѣческаго соединенія реальная основа абсолютной жизни должна быть сознательно и свободно усвоена собственнымъ дѣйствіемъ человѣка — изъ чисто-субстанціальной стать актуальной. Но требуемая для такого усвоенія свобода заключаетъ въ себѣ возможность противнаго дѣйствія, что и осуществилось первымъ Адамомъ, который вмѣсто того чтобы воздѣлывать данный ему рай сладости и питаться древомъ жизни, т.-е. развивать заложенную въ немъ (человѣкѣ) основу богоматеріи и устроять все подчиненное ему твореніе, опираясь на внутреннюю силу присущаго ему духа жизней, — вмѣсто этого предпочелъ путемъ внѣшняго матерьяльнаго *познанія* — чувственнаго *опыта* или *вкушенія* соединиться съ жизнью низшей твари и тѣмъ нарушить вселенское равновѣсіе, порвать всю

[1] Говоря *πνευμα ζωοποιουν* Ап Павелъ, мыслившій по еврейски, безъ сомнѣнія имѣлъ въ виду нишмат хайилд въ противуположности съ нэфэш хайя (*ψυχη ζωσα*).

связь міроздапія. Но такое актуальное уклоненіе природнаго человѣка не могло уничтожить въ немъ субстанціальной основы богочеловѣческаго соединенія. Не допущенная первымъ Адамомъ до сознательнаго и активнаго осуществленія, закрытая и подавленная возставшею чувственностью, эта основа абсолютной жизни осталась въ глубинѣ пассивной, безсознательной, инстинктивной — однимъ словомъ *женственной* сторонѣ человѣка, почему и названа *сѣменемъ жены*, а сама первая жена названа *матерью жизни* (Б. III, 20).

Отъ нея это сѣмя передавалось чредою очищаемыхъ и освящаемыхъ поколѣній въ одной избранной линіи, пока наконецъ въ новой совершенной женѣ, въ новой непорочной матери жизни, приняло форму совершеннаго мужа, новаго Адама, Іисуса Христа. „*Ки барà Ягвэ хадаша даарэц н'кэбá т'собэ̀б гáбэр.* — Ибо сотворилъ Ягвэ новое на землѣ: женщина вмѣщаетъ совершеннаго мужа“. (Іерем. XXXI, 21)

V

Тріединый способъ богочеловѣческаго соединенія, заложенный въ перваго Адама и вполнѣ раскрывшійся во второмъ, заключаетъ въ себѣ начало трехъ властей образующихъ въ своемъ несліянномъ и нераздѣльномъ соединеніи истинную теократію. Какъ вмѣстимище реальной божественной основы міра, какъ носитель святыни и великой тайны Божіей (богораждающаго или богоматерьяльнаго начала — тѣла Божія) человѣкъ есть *священникъ Вышняго;* какъ обладатель всеединаго сознанія, дающаго ему силу, власть надо всѣмъ низшимъ твореніемъ онъ есть *царь міра;* наконецъ какъ имѣющій въ себѣ духовную свободу самоопредѣленія и чрезъ то призванный къ внутреннему нравственному общенію съ Божествомъ, онъ есть *пророкъ грядущаго* совершенства. Какъ природный человѣкъ оказался священникомъ, осквернившимъ святыню, царемъ, потерявшимъ власть, и пророкомъ, измѣнившимъ своему призванію, такъ въ новомъ, духовномъ человѣкѣ всѣ три теократическія служенія возстановляются во всей своей полнотѣ. Къ этому исполненію абсолютной вселенской теократіи Христовой необходимымъ подготовленіемъ служитъ историческая теократія Ветхаго завѣта, осуществляющая идею тріединной богочеловѣческой власти въ узкихъ предѣлахъ національной жизни; причемъ однако самъ Израиль не могъ удовлетвориться этимъ

ограниченнымъ осуществленіемъ теократіи и отъ своихъ дѣйствительныхъ „помазанниковъ“ — священниковъ, царей и пророковъ — перешелъ къ идеалу Помазанника по преимуществу — Мессіи *(машіах)* или Христа.

Святой елей есть реальный символъ чистой и совершенной сущности скрытой въ нѣдрахъ матеріальнаго бытія и извлекаемой оттуда растительными процессами природы и сознательнымъ трудомъ человѣка, чтобы питать огонь Божій, служить матеріей небесному свѣту. Это есть символъ *богоносной природы,* знаменіе совершеннаго соединенія Божества съ твореніемъ, а потому возліяніе святого елея на голову человѣка дѣлаетъ такого помазанника носителемъ и живымъ орудіемъ этого соединенія Бога и міра, посредникомъ ихъ общенія проводникомъ ихъ взаимодѣйствія.

Такъ какъ жизнь творенія опредѣляется: *данными* условіями его бытія, или его *прошедшимъ,* затѣмъ — собственною его *дѣятельностью,* или его *настоящимъ,* и наконецъ — тѣмъ *будущимъ* или тою цѣлью, къ которой оно *стремится;* — и такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ полное совершенное соединеніе съ Богомъ даннаго творенія въ его фактическомъ бытіи необходимо тѣмъ самымъ соединить или обожествить и его настоящее и его будущность, то при различеніи тройственнаго помазанія — священническаго (для прошедшаго), царскаго (для настоящаго) и пророческаго (для будущаго) — должно быть признано единство полноты всѣхъ трехъ въ томъ совершенномъ помазанникѣ, о которомъ сказано: *ал кэн м'шахака Элогим Элогэка тэмэн сасон мэхабэрэка.* (Сего ради помаза Тя, Боже, Богъ Твой елеемъ радости паче причастникъ Твоихъ).

Посмотримъ же какъ въ этомъ преимущественномъ Помазанникѣ, который, будучи совершеннымъ священникомъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ сталъ совершеннымъ царемъ и совершеннымъ пророкомъ, — какъ въ Немъ достигаютъ своего настоящаго исполненія и раскрываютъ свой истинный смыслъ и священство Авраамо-Аароново, и царство дома Давидова, и пророчество Израильское. Ибо если въ Христѣ ихъ идеальное завершеніе, то въ нихъ Его реальное начало, если Христосъ есть плодъ, то они — корень дерева жизни: ни первое безъ второго, ни второе безъ перваго не могло бы существовать и не можетъ быть понято.

VI

Первоначальная задача Священника быть посредникомъ *реально-мистическаго* соединенія Творца съ твореніемъ, или дѣлать изъ этого послѣдняго *тѣло Божіе.* Для такого основного реально-мистическаго соединенія съ Богомъ наша жизнь должна быть искуплена отъ прирожденнаго ей грѣха, воспринята Богомъ и возвращена или отпущена Имъ какъ совершенный даръ общенія, дѣлающій насъ живыми членами тѣла Божія, участниками Его вѣчной жизни. Мы знаемъ, что эти три момента: искупленіе, возношеніе и общеніе распадались въ жертвенномъ законѣ Моисеевомъ на три рода жертвъ: за грѣхи (хатот): всесожженія (олот) и мирныя (шламим). Такое распаденіе зависѣло отъ символическаго, условнаго характера ветхозавѣтныхъ жертвъ: еслибы искупительная за грѣхи жертва была вполнѣ дѣйствительной, а не символической, т.-е. еслибы искупающее было чисто отъ всякаго грѣха и покрывало бы грѣхъ искупаемаго, то такое приношеніе было бы всецѣло воспринято въ жизнь божественную и стало бы дѣйствительнымъ средствомъ реально-мистическаго общенія между Богомъ и нами. Истинная и совершенная искупительная жертва была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ (какъ полное оправданіе) и жертвою возношенія и жертвою мирною. Но для такого совершенства искупительной жертвы необходимо было, чтобы не только она сама, но и приносящій ее — жрецъ или священникъ — былъ совершенно свободенъ отъ грѣха; ибо нуждаясь самъ въ искупленіи, онъ не могъ бы быть дѣятельнымъ его посредникомъ. А такъ какъ ни кровь и мясо тельцовъ и овновъ не было само по себѣ святымъ, ни приносившіе его сыны Аароновы не были безгрѣшны, то это было лишь *знаменіе* искупительной жертвы, а не она сама. Но замѣчая очевидную недостаточность ветхозавѣтныхъ жертвъ,[1] ми считаемъ особенно важнымъ то обстоятельство, что эта недостаточность указана въ самомъ жертвенномъ законѣ Моисеевомъ. Ибо еслибы по этому закону жертва за грѣхи считалась бы достигающею своей цѣли, т.-е. дѣйствительно покрывающею, или искупающею грѣхи, то нельзя было бы не признать и того, что эта жертва воспринимается Богомъ и примиряетъ

---

[1] Этотъ предметъ съ совершенною полнотою и ясностью раскрытъ въ посланіи къ Евреямъ.

Его съ человѣкомъ, а въ такомъ случаѣ эта жертва была бы полною и совершенною, не допускающего другого рода жертвъ: особыя, отдѣльныя *олот* и *шламим* не имѣли бы тогда никакого смысла. Но и законодатель и народъ хорошо понимали что эти ихъ *хатат* лишь знаменуютъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ *предначинаютъ* дѣло искупленія, но не имѣя необходимыхъ реальныхъ условій для исполненія этого дѣла (святости жреца и жертвы), никакъ не могутъ производить и реальныхъ его послѣдствій (дѣйствительнаго возсоединенія и примиренія человѣка съ Богомъ). А потому для яснѣйшаго указнанія на эти дѣйствія, *не производимыя* символическимъ искупленіемъ, учреждены другія, также символическія, жертвы — возношенія и мирныя. А что въ законодательствѣ Моисеевомъ сознавалось и признавалось основное необходимое условіе для дѣйствительно-искупительной жертвы — святость приносимаго и приносящаго — это очевидно изъ нѣкоторыхъ подробностей жертвеннаго устава. Не даромъ же требовались непорочныя и совершенныя въ своемъ родѣ животныя; не даромъ всѣ узаконенія относительно священниковъ направлены къ тому, чтобы сообщить имъ всю возможную (по ветхозавѣтнымъ понятіямъ) для грѣшнаго человѣка святость. Тѣмъ не менѣе Израиль видѣлъ, что сыны Аароновы, хотя и носили на своихъ раменахъ грѣхи всего народа, но не только не могли искупить ихъ чужими жертвами, но и сами умирали въ грѣхахъ своихъ. Такимъ образомъ надпись на тіарѣ Первосвященника: *кодэш ла-Ягвэ* дѣлала его лишь живымъ символомъ или прообразомъ грядущаго дѣйствительно святаго и безгрѣшнаго Первосвященника — Мессіи.

Между святостью Божіей и грѣховною природою человѣчества дѣйствительнымъ посредникомъ можетъ быть только существо обладающее человѣческою природою и вмѣстѣ безгрѣшное какъ Богъ. Только такое существо, т.-е. только *совершенный человѣкъ* есть дѣйствительный священникъ и только *Его* природная жизнь — тѣло и кровь совершеннаго человѣка — есть дѣйствительная искупительная жертва, которая покрываетъ первородный грѣхъ и становится реально-мистическою основою для образованія изъ человѣчества вселенскаго тѣла Божія. Предметъ истиннаго и совершеннаго жертвоприношенія есть то самое изначала чистое и святое — богоматерьяльное сѣмя, которое, будучи творчески заложено въ

„прахъ земли“ — перваго Адама — отъ него передаваемое чредою избранныхъ поколѣній, внутренно, таинственно оплодотворялось вѣрою праотцевъ и пророковъ подвигами и терпѣніемъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ наконецъ пройдя черезъ форму совершенной женственности (пассивной богопріемлемости). Изъ нея непосредственно (почему и называется сѣменемъ жены) явилось въ своемъ активномъ воплощеніи какъ не только по природѣ совершенный, но и чрезъ чисто-нравственное самоопредѣленіе осуществляющій свое совершенство, человѣкъ, — изъ Богожены Богомужъ, изъ новой Еввы новый Адамъ.

По своей непорочной (изъ Матери взятой) природѣ Онъ есть истинная жертва — Агнецъ Божій вземляй грѣхи міра, а по полнотѣ Своего Богосознанія и по испытанной святости Своего самоопредѣленія Онъ есть истинный Первосвященникъ — не по случайности рожденія и не по условному закону, а по безусловной внутренней *заслугѣ*.

Жертва тѣла и крови Христовой, будучи полнымъ искупленіемъ, тѣмъ самымъ представляетъ собою полноту и всѣхъ прочихъ жертвъ — исполненіе всего жертвеннаго устава Моисеева — га тора лаола́ ламинха̀ в'лахатат в'лаашам; в'ламмиллуим улзэбах *гат'ламим*. Какъ совершенно чистая и непорочная, природная жизнь Христа не только становится между абсолютною святостію Божіей и грѣхами міра закрывая ихъ собою, но она вмѣстѣ съ тѣмъ всецѣло воспринимается въ сферу Божественной жизни (какъ *ишшэ рэйах нихоах ла-Ягвэ* въ жертвѣ восхожденія или всесожженія — гаола̀) и оттуда возвращается къ намъ какъ благой даръ (евхаристія) Божій, какъ залогъ возстановленнаго мира и общенія Бога съ человѣчествомъ (подобно жертвеннымъ пиршествамъ въ *ги'ламим*) и наконецъ — что̀ есть собственная цѣль всѣхъ жертвъ — какъ созидаемое въ насъ реально-мистическое начало новой духовной тѣлесности, предназначенной къ явному раскрытію въ вѣчной жизни.

VII

Совершенный человѣкъ какъ истинный Первосвященникъ принеся Себя въ жертву за всѣхъ, получаетъ какъ истинный Царь абсолютную власть надъ всѣми. Въ Немъ человѣческое начало именно чрезъ полноту своего самопожертвованія до-

стигаетъ полной самостоятельности и какъ освободившееся отъ всякой внѣшности надъ всѣмъ внутренно владычествуетъ. Какъ Давидъ собственными подвигами и рѣшительною побѣдою надъ могущественными врагами порабощавшими еврейскій народъ добылъ себѣ престолъ Іуды и Израиля, такъ Сынъ Давидовъ борьбою боровшійся противъ врага и поработителя рода человѣческаго, князя міра сего, и побѣдившій его не внѣшнимъ дѣйствіемъ Божества, а силою собственной человѣческой воли, по праву сталъ чрезъ эту побѣду единымъ истиннымъ царемъ міра.

Взявъ на себя грѣхи міра и искупивъ его *прошлое;* одержавъ побѣду надъ врагами — адомъ и смертію — и основавши свое *настоящее* царство на небѣ и на землѣ, — совершенный Мессія не можетъ остановить своего дѣланія ни на томъ первосвященническомъ началѣ, ни на этой царской срединѣ, а какъ истинный пророкъ ведетъ человѣчество и вселенную къ осуществленію въ *будущемъ* ихъ абсолютной цѣли — къ всемірному воскресенію, полному внутреннему и внѣшнему возсоединенію неба и земли, свободному сочетанію Творца съ твореніемъ, возстановленію всѣхъ вещей, — когда Богъ будетъ все во всемъ.

Нѣкогда праотцу Аврааму — священнику до Аарона, — былъ предсказанъ имѣющій произойти изъ сѣмени его великій совершенный *вселенскій* священникъ, въ которомъ благословятся всѣ племена земныя; и не только предсказанъ, но и предъявленъ въ реально-символическомъ образѣ Мельхиседека, царя Правды владыки мира, которому онъ далъ десятину и отъ котораго принялъ благословеніе — онъ, отецъ вѣрующихъ, заключавшій, по слову ап. Павла, въ чреслахъ своихъ все ветхозавѣтное священство, — и Левія и Аарона съ нимъ. — Царю Давиду было открыто грядущее явленіе истиннаго совершеннаго *царя,* коего престолъ „на вѣкъ и всегда" (кис'эка элогим олам ваэд), — и ему же было открыто, что этотъ истинный и вѣчный царь будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и истиннымъ священникомъ, тѣмъ самымъ царственнымъ іереемъ, коего прообразъ явленъ былъ Аврааму.

Нишба Ягвэ в'ло йинахэм атта когэн л'олам ал-дибрати Малки-цэдэк. (Клялся Господь и не раскается: ты священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседекову). Тщетно искали бы мы во всей Библіи этой особой клятвы Божіей о *вѣчномъ* священствѣ

по чину Мельхиседекову. Единственный способъ объяснить слова Псалмопѣвца — отнести ихъ къ той знаменательной и необычайной клятвѣ Божіей, которая послѣдовала за „жертвоприношеніемъ Исааковымъ“. Если это несовершенное жертвоприношеніе было прообразомъ грядущей совершенной жертвы, то послѣдовавшее клятвенное благословеніе должно отнести къ Тому, чьимъ прообразомъ являлся единородный Авраамовъ. „И сказалъ: Мною клянусь, говоритъ Ягвэ (би нишба'ти неум Ягвэ): за то, что ты сдѣлалъ такое дѣло и не пожалѣлъ сына твоего, единственнаго твоего, такъ благословляя благословлю тебя и умножая умножу сѣмя твое какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ, что на берегу моря, и овладѣетъ сѣмя твое вратами враговъ своихъ; и благословятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земли по причинѣ того, что послушался ты гласа Моего“. (Быт. XXII, 16—18.)

Если ближайшее сѣмя Авраамово — сынъ его единородный и чудесно рожденный какъ сынъ вѣры, а не похоти представлялъ собою идеальный прообразъ совершенной жертвы, то въ дальнѣйшемъ сѣмени Авраамовомъ размноженномъ „какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ морской“, — т.-е. въ народѣ Еврейскомъ, — мы находимъ учрежденіе жертвъ реальныхъ, но несовершенныхъ, и соотвѣтственно этому несовершенное священство по чину Ааронову, въ которомъ *не благословлялись* всѣ народы земли. А потому для исполненія клятвы Божіей (исключительно-торжественной и необычайно-усиленной) необходимо признатъ сверхъ перваго непосредственно-индивидуальнаго и второго національнаго сѣмени Авраамова еще третье абсолютно-индивидуальное и вмѣстѣ съ тѣмъ (и тѣмъ самымъ) вселенское сѣмя — новаго Адама, совершеннаго всечеловѣка. И какъ для національнаго сѣмени Авраамова, т.-е. для народа Еврейскаго существенно было происхожденіе его отъ Авраама чрезъ его „единственнаго“, такъ и для вселенскаго сѣмени (Мессіи) существенно его происхожденіе изъ среды „единственнаго“ народа Божія. И у Авраама было много сыновъ, но Исаакъ называется *единственнымъ* не по природѣ, а по *обѣтованію* и изъ множества народовъ Израиль сталъ *единственнымъ по завѣту*, не для отверженія человѣчества, а для созданія того единственнаго *по существу* человка, съ которымъ Божество могло соединиться лично и вполнѣ реально, чтобы вокругъ него, какъ безусловнаго средоточія, собрать всѣхъ и все. И

какъ естественное *происхожденіе* этаго единственнаго человѣка (чрезъ еврейскій народъ отъ Авраама) прообразовано Исаакомъ (который поэтому и называется „единственнымъ") такъ Его вселенское *значеніе* прообразовано тѣмъ кто „по знаменованію былъ царь правды, а потомъ и царь мира, — безъ родословія не имѣя ни начала дней, ни конца жизни".

Но какъ праотецъ Еврейства Авраамъ видѣлъ (въ символическом образѣ) вселенскаго царя-*священника*, а типичный *царь* еврейскій Давидъ связалъ этотъ образъ съ тѣмъ обѣтованнымъ царемъ изъ его сѣмени, коего престолъ на вѣкъ вѣка, — такъ первый и величайшій пророкъ еврейскій Моисей (который въ глазахъ своего народа былъ такъ же пророкъ *по преимуществу,* какъ Давидъ былъ царь по преимуществу) — указалъ на Грядущаго Помазанника какъ на *Пророка* съ необычайнымъ исключительнымъ значеніемъ.

„Непороченъ будь съ Грядущимъ Богомъ твоимъ (тамим тигьэ им Ягвэ элогэка). — Пророка изъ среды тебя, изъ братіи твоей, какъ меня возставитъ тебѣ Ягвэ Богъ твой: его послушайте. По тому что просилъ ты у Явгвэ Бога твоего на Хорэбѣ въ день собранія (б'йом гаккаґал), говоря: да не услышу болѣе гласа Ягвэ Бога моего и огня великаго сего не увижу еще, и не умру. — И сказалъ мнѣ Ягвэ: одобрительно что говорили они. Пророка возставлю имъ изъ среды братіи ихъ, какъ тебя; и дамъ слова мои въ уста Его и будетъ говорить имъ все, что заповѣдаю ему". (Второз. XVIII, 13, 15—18).

Пророка *какъ меня,* говоритъ Моисей и свыше подтверждается: *какъ тебя.* Говорится объ *одномъ* пророкѣ, слѣдовательно это не можетъ относиться къ пророкамъ Ветхаго завѣта, которыхъ было много и изъ которыхъ ни одинъ не имѣлъ передъ другими такого безусловнаго преимущества. *Какъ меня.* Моисей не былъ простымъ пророкомъ, но и образователемъ и законодателемъ *національной* теократіи, и въ предѣлахъ *этой* теократіи не было уже мѣста для другого дѣятеля съ равнымъ ему значеніемъ. Слѣдовательно Грядущій Пророкъ долженъ быть какъ Моисей не для національной, а для вселенской теократіи, онъ долженъ стать для всего человѣчества тѣмъ, чѣмъ Моисей былъ для народа Еврейскаго. Второй Моисей, чтобы быть *какъ* первый, долженъ быть больше его (какъ второй Адамъ болше перваго). — Моисей съ пророческимъ своимъ значеніемъ соединялъ царское и священническое (точнѣе свя-

тительское) служенiе, и именно въ этомъ состояла самая замѣтная отличительная черта между нимъ и всѣми другими пророками; слѣдовательно, говоря: *какъ меня,* онъ указываетъ, что Грядущiй великiй Пророкъ вновь возсоединитъ въ себѣ всѣ три верховныя власти и служенiя, которыя были первоначально нераздѣльны въ лицѣ самого Моисея. Такимъ образомъ Грядущiй Пророкъ „Второзаконiя" есть вмѣстѣ и Вѣчный Первосвященникъ и Вѣчный Царь, воспѣваемый въ Псалтири и возвѣщаемый позднѣйшими пророками.

(*О первосвященническомъ* значенiи Мессiи, какъ приносящаго себя въ чистую искупительную жертву за грѣхи людей — изъ позднѣйшихъ пророковъ см. гл. LIII Исаiи; о *пророческомъ* Его значенiи какъ носителя и подателя Духа Божiя — у Исаiи гл. XI, а также у Iоиля, гдѣ Мессiя называется *наставникомъ вправду* (гаморэ лиц'дака) (II, 23). Значенiе же Мессiи какъ *Царя* — второго Давида — составляетъ общее мѣсто мессiанскихъ пророчествъ.)

VIII

Мессiя какъ совершенный человѣкъ, т.-е. какъ человѣкъ *совершенно* соединенный съ Богомъ (Богочеловѣкъ) необходимо заключаетъ въ себѣ всѣ три верховные момента этого соединенiя. — Человѣкъ *отдѣленъ* отъ Бога во первыхъ *прошедшимъ событiемъ* (фактомъ) первороднаго грѣха, вовторыхъ *настоящими дѣйствiями* (актами) собственной своей воли, въ коихъ онъ сознательно подчиняется злой силѣ, — и наконецъ втретьихъ — происходящимъ отсюда распаденiемъ его жизненнаго, духовно-тѣлеснаго состава, что составляетъ *роковую будущность* всякаго грѣховнаго бытiя, отдѣляющую его окончательно отъ жизни Божiей. Это троякое отдѣленiе отъ Бога должно быть упразднено троякимъ богочеловѣческимъ возсоединенiемъ: первородный грѣхъ, которому страдательно и невольно подчиненъ робъ человѣка согрѣшившаго, долженъ быть *искупленъ* вольнымъ страданiемъ человѣка безгрѣшнаго, — единаго истиннаго Первосвященника, обладающаго единою истинною жертвой; настоящее владычество злой силы надъ сознанiемъ и дѣлами человѣчества должно быть сокрушено дѣйствительною побѣдой внутренняго нравственнаго начала, предоставленнаго *самому себѣ* безъ всякой внѣшней помощи и чужого оружiя (какъ Давидъ въ единоборствѣ съ Голiаѳомъ), — и этого побѣдою

спасенное человѣчество должно признать въ своемъ спасителѣ единаго истиннаго царя по праву — подвигомъ и заслугой получившаго власть надъ міромъ;[1] но какъ жертва истиннаго Первосвященника существенно обусловливала подвигъ истиннаго царя (ибо только чистое отъ прошедшаго грѣха человѣческое начало могло одержать настоящую самостоятельную побѣду надъ злою силою), и слѣдовательно только единственный Первосвященникъ можетъ быть единственнымъ царемъ, точно также лишь подъ условіемъ страдательной жертвы искупленія вмѣстѣ съ дѣятельнымъ подвигомъ спасенія можетъ быть достигнута полнота жизненнаго духовно-тѣлеснаго *общенія* и *взаимности* божественнаго и человѣческаго начала; только искупитель и спаситель человѣчества можетъ быть для него посредникомъ и проводникомъ животворящаго Духа Божія, т.-е. другими словами лишь единый истинный первосвященникъ и царь, — онъ только можетъ быть и единымъ истиннымъ Пророкомъ. *Тотъ, кто примиряетъ Богомъ реальность нашего прошедшаго и нашу настоящую дѣйствительность, Онъ одинъ можетъ осуществить и идеалъ нашего будущаго.* Вотъ значеніе того *единаго помазанія,* которое при всемъ различіи признанія внутренно отождествляло первосвященниковъ, царей и пророковъ народа Божія, дѣлая изъ нихъ какъ бы предварительныхъ замѣстителей того Единаго Помазанника, который своимъ грядущимъ явленіемъ предопредѣлялъ судьбу теократіи, ведя ее отъ индивидуально-семейнаго священства праотцевъ (озареннаго однако обѣтованіемъ о благословенномъ вселенскомъ сѣмени и символическимъ явленіемъ царственнаго Первосвященника), чрезъ національное царство дома Давидова (также озаренное откровеніемъ о вѣчномъ царѣ, имѣющемъ дать новый, не національный, а всечеловѣческій законъ — торат гаадам) — къ тому вселенскому царству благодати, истины и вѣчной жизни, которое такъ ясно возвѣщали позднѣйшіе пророки еврейскіе.

Это послѣднее слово ветхозавѣтнаго пророчества было первымъ словомъ новозавѣтной проповѣди. „Пріиде Іисусъ въ Галілею, проповѣдая евангеліе Царствія Божія и глаголя яко исполнися время и приближися Царствіе Божіе“. (Марк. I, 14, 15.)

---

[1] Нравственная побѣда Христа надъ злымъ началомъ одержана имъ въ искушеніи. См. объ этомъ въ моей книгѣ „Религіозная основы жизни“, часть вторая.

IX

Евангеліе Христово есть евангеліе *царствія;* проповѣдь Свою Христосъ начинаетъ доброю вѣстью о *приближеніи* царствія Божія — приближеніи чего-то новаго, небывалаго. Съ другой стороны на вопросъ іудеевъ о царствіи Христосъ отвѣчалъ: царствіе Божіе *внутрь* васъ *есть.* И опять въ другомъ извѣстномъ текстѣ указывается на то, что царствіе Божіе *силою берется* и лишь употребляющіе усиліе добываютъ его.

Если эти евангельскія изреченія взять въ ихъ отдѣльности по буквѣ, то получится нѣсколько одностороннихъ понятій о царствіи Божіемъ, противорѣчащихъ между собою и исключающихъ другъ друга. Если же эти и другія подобныя изреченія взять въ ихъ взаимной связи по смыслу и духу, тогда они окажутся согласно восполняющими другъ друга въ одной многосторонней идеѣ царствія Божія.

Есть царствіе Божіе *внутри* насъ, естъ оно и *внѣ* насъ — и совпаденіе того и другаго, полное сраствореніе внутренняго царствія Божія со внѣшнимъ есть цѣль нашихъ *усилій*

Царство Бога совершеннаго и безграничнаго не терпитъ одностороннихъ ограниченій Еслибы оно существовало только внутри насъ (только субъективно), то это была бы для него граница. И еслибы оно существовало только внѣ насъ, никогда не становясь нашимъ внутреннимъ достояніемъ и состояніемъ, то это было бы другою границей. И наконецъ, еслибы существовали два совершенно отдѣльныя царствія Божія внутреннее и внѣшнее, которыя никогда не могли бы совпасть и соединиться между собою, то такая раздвоенность царствія Божія была бы для него опять новою границей.

Если Богъ царствуетъ внутри насъ, въ глубочайшемъ расположеніи нашего сердца, то это же самое сердечное расположеніе даетъ намъ вѣру въ то, что Онъ дѣйствительно царствуетъ и независимо отъ насъ, и во внѣшнемъ мірѣ; и опять тоже самое наше сердечное расположеніе, образующее внутреннее царствіе Божіе въ насъ, оно же заставляетъ насъ стараться о полнотѣ и цѣлости этого царствія, о томъ, чтобы соединить оба его края. То царствіе Божіе, что внѣ насъ, хотя уже у приблизилось къ намъ, но для того, чтобы войти въ него и овладѣть имъ, усвоить его себѣ, необходимы труды и усилія, дабы устранить всякое противорѣчіе между нашимъ

чувствомъ и жизнью, между нашимъ внутреннимъ расположеніемъ и нашей видимою дѣйствительностію.

Ясно, что первое условіе царствія Божія въ насъ есть *вѣра*. Если отнять вѣру, поднимающую насъ надъ видимостью бытія, то предъ нашими глазами останется только механизмъ психическихъ и физическихъ явленій безо всякаго отношенія къ царствію Божію, а само наше нравственное существо находится во власти силъ прямо противныхъ царствію Божію, надъ нашею душою царитъ самолюбіе и привязанность къ міру съ его нечистотой, суетой и злобой. Когда въ такой душѣ впервые зараждается дѣйствительная вѣра въ Бога и Его свѣтлое царство, эта вѣра прежде всего производитъ *страхъ*. Увѣровавшій боится быть исключеннымъ изъ царствія Божія, ибо видитъ великое несоотвѣтствіе между тѣмъ, во что онъ вѣритъ, и тѣмъ, во что живетъ. Онъ боится той гибели, къ какой ведетъ вся его жизнь, боится своего безсилія изъ нея выйти, боится самого Божества, какъ огня поядающаго. Этотъ страхъ необходимъ какъ начальный психологическій элементъ религіи, но остановиться на немъ истинная вѣра не можетъ. Вѣра, что Богъ *есть*, производитъ страхъ, вѣра въ то, *что̀* Онъ есть, производитъ *упованіе*. Богъ есть совершенная любовь изгоняющая страхъ и поселяющая въ насъ упованіе. Вѣра въ одно существованіе Божіе безъ упованія на Его благую сущность есть та вѣра, какую по апостолу имѣютъ бѣсы, пребывающіе съ нею внѣ царствія Божія. Бѣсы вѣруютъ и остаются бѣсами, потому что не уповаютъ на Бога и не надѣются на свое спасеніе и возсоединеніе съ царствомъ Божіимъ. Подобную же вѣру имѣютъ и многіе люди, полагающіе между царствіемъ Божіимъ и нашимъ человѣческимъ міромъ безконечное разстояніе и непроходимую бездну, утверждающіе, что жизнь божественная и наша человѣческая идутъ параллельно другъ другу и никогда не могутъ встрѣтиться. На такой бѣсовской по безнадежности своей вѣрѣ утверждается вся ложь и всѣ противорѣчія вѣка сего, какъ-то: раздѣленіе между религіей и жизнью, между церковью и государствомъ, между духовной и свѣтской наукой и т. д., однимъ словомъ разлученіе всего того, что должно только различаться въ единствѣ. Эта хромая и безсильная вѣра принимаетъ временный и ненормальный фактъ розни за вѣчный и непреложный законъ и отнимаетъ

и нашей нравственной дѣятельности ея высшую цѣль. Это есть вѣра безплодная и бездѣльная; ибо если кто не надѣется свести концы своей и божеской жизни, то онъ и не будетъ ничего дѣлать въ этомъ направленіи, а будетъ лишь плыть по теченію душевныхъ страстей и мірской суеты.

Такая половинная вѣра Богу не угодна и царствія Божія въ насъ не образуетъ. Истинная же вѣра не только утверждаетъ бытіе своего предмета, но и надѣется на соединеніе съ нимъ. Въ ней Богъ отвѣчаетъ ищущей Его душѣ, что Онъ *хочетъ* соединить ее съ Собою и что она *можетъ* соединиться съ Нимъ вполнѣ во всей своей дѣйствительности. „Безъ вѣры невозможно угодити Богу; вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ Его мздовоздатель бываетъ".

Такое наше *упованіе* на взаимность Божію, порожденное истинною *вѣрою,* само пораждаетъ въ насъ настоящую *любовь* къ Богу какъ къ живому и всеблагому Отцу и Владикѣ нашей жизни и такимъ образомъ полагаетъ основаніе внутреннему царствію Божію въ насъ. Отсюда мы получаемъ ту *чистоту,* безъ которой наши душевныя чувства не могутъ коснуться святости Божіей; — то *смиреніе,* безъ котораго нашъ умъ не можетъ постигнуть глубину премудрости Божіей: наконецъ тотъ духъ *кротости,* безъ котораго мы не можемъ служить волѣ всеблагаго Божества.

Но чтобы всѣ эти страдательныя добродѣтели сдѣлали насъ живыми членами царствія Божія и свободными его служителями, для этого мы должны присоединить къ нимъ нѣкую положительную силу, а именно сердечную *ревность* о славѣ Божіей и заботливое усердіе къ дѣлу Божію. Безъ этого мы будемъ только рабами лукавыми; безъ этого мы будемъ ни горячи ни холодны, и грозный Судія изблевати насъ имать изъ устъ своихъ. Необходимость этой ревности для царствія Божія ясно показана намъ въ Евангеліи и словомъ и примѣромъ Христовымъ (притча о талантахъ, изгнаніе торжниковъ). Ревность по домѣ Божіемъ есть необходимое завершеніе того внутренняго царствія Божія, начало коего есть вѣра, а средоточіе любовь.

X

Внутреннее царствіе Божіе, т.-е. такое сердечное расположеніе, которое всецѣло опредѣляется указанными религіозными добродѣтелями (вѣрою, упованіемъ, любовью, чистотою, смиреніемъ, кротостью и ревностью о славѣ Божіей), — это внутреннее царствіе Божіе существуетъ у насъ только въ возможности или какъ *способность*. *Дѣйствіе* этой способности подавлено господствующимъ въ мірѣ грѣхомъ, подавлено, но не уничтожено. Грѣхомъ перемѣняется состояніе человѣка, но не измѣняется его натура. Поэтому среди нашихъ терній могла явиться чистая лилія, среди грѣховнаго потопа — спасительный ковчегъ, среди истребительнаго пламени — купина неопалимая и т. д. Наша земля производитъ волчцы и тернія, но не утратила окончательно способности производить древо жизни... Но чтобы эта способность перешла въ дѣйствіе, необходимо *дѣйствительное* возбужденіе со стороны того, въ комъ истинная жизнь уже *есть* какъ фактъ, уже осуществлена въ дѣйствительности, т.-е. со стороны воплощеннаго человѣческаго идеала, истиннаго Сына человѣческаго, или Богочеловѣка: какъ и всякой землѣ способной производить извѣстное растеніе нужно еще для этого получить сѣмя отъ дѣйствительнаго, уже выросшаго растенія.

То сѣмя царствія Божія, что человѣчество должно получить отъ Христа какъ Сына человѣческаго, есть вопервыхъ, Слово Божіе или слово царствія (ὁ λογος της βασιλειας Мтѳ. XIII, 19) — слово не какъ названіе или условный знакъ, а какъ выраженіе или откровеніе внутренней сущности этого царствія, какъ его смыслъ или разумный законъ (λογος, ratio). Это слово само по себѣ еще не есть царствіе Божіе, ибо выраженный смыслъ или законъ извѣстнаго предмета еще не даетъ самого предмета. „Царствіе Божіе не въ словеси, а въ силѣ". Оно является какъ произведеніе отъ дѣйствія Слова Божія и соотвѣтственнаго воздѣйствія человѣческаго. Слово Божіе неизмѣнно равно самому себѣ, слѣдовательно вопросъ о царствіи, откроется ли оно въ насъ или нѣтъ, въ каждомъ случаѣ окончательно зависитъ отъ нашей человѣческой стороны, отъ того, какъ почва нашего сердца принимаетъ сѣмя Божьяго слова.

„Се изыде сѣяй, да сѣетъ. И сѣющу ему, она падоша при пути: и пріидоша птицы и позобаша я. Другая же падоша на каменныхъ, идѣ же не имѣяху земли многи: и абіе прозябоша,

зане не имѣяху глубины земли. Солнцу же возсіявшу присвянуша: и зане не имѣяху коренія изсхоша. Другая же падоша въ терніи, и взыде терніе и подави ихъ. Другая же падоша на земли добрѣй, и даяху плодъ, ово убо сто, ово же шестьдесятъ, ово же тридесять (Мтѳ. XIII, 4—8).

„Вы же услышите притчу сѣющаго. Всякому слышащему слово царствія и не разумѣвающу, приходитъ лукавый и восхищаетъ всѣянное въ сердцѣ его: сіе есть, еже при пути сѣянное: А на камени сѣянное, сіе есть, слышай слово и абіе съ радостію пріемлетъ е. Не имать же корене въ себѣ, но привремененъ есть, бывши же печали или гоненію словесе ради, абіе соблажняется. А сѣянное въ терніи, се есть, слышай слово, и печаль вѣка сего, и лесть богатства подавляетъ слово, и безъ плода бываетъ. А сѣянное на добрѣй земли, се есть, слышай слово и разумѣвая: иже ибо плодъ приноситъ и творитъ ово сто, ово же шестьдесятъ, ово тридесять“ (Мтѳ. XIII 18—23).

Итакъ для того, чтобы сѣмя слова Божія произвело плоды царствія на почвѣ нашего сердца, требуется отъ насъ вопервыхъ нравственная *воспріимчивость*, иначе Слово Божіе пройдетъ мимо насъ; затѣмъ нравственная *глубина*, безъ коей оно не укоренится въ насъ; наконецъ нравственная *энергія*, безъ чего оно не осилитъ противудѣйствующихъ вліяній.

Сѣется и при пути, сѣется и на каменистыхъ мѣстахъ, ибо нѣтъ той почвы, которую можно было бы заранѣе и окончательно осудить на полную безплодность. Съ другой стороны и качества доброй земли относительны, потому и на ней урожай не одинаковъ: то самъ тридцать, то самъ шестьдесятъ, то самъ сто. Есть нравственные характеры, которые съ трудомъ воспринимаютъ слово истины, но разъ воспринявши крѣпко держатся за него, хотя и не успѣваютъ принести полнаго плода; есть такіе, которые хотя не обладаютъ достаточною нравственною энергіей, чтобы отдѣлаться отъ противныхъ вліяній, однакоже не допускаютъ житейскимъ терніямъ окончательно подавить слово царствія и въ нихъ это слово приноситъ плодъ свой, хотя и не полный; наконецъ существуютъ и такіе характеры, которые въ равной мѣрѣ обладаютъ и нравственной воспріимчивостію и нравственною глубинною и нравственною энергіей, въ такихъ слово царствія раскрываетъ всю полноту истинной жизни.

XI

Сложный и относительный характеръ царствія Божія, указанный уже и въ первой притчѣ о сѣятелѣ, еще яснѣе раскрывается въ слѣдующей.

„Ину притчу предложи имъ, глаголя: уподобися царствіе небесное человѣку сѣявшу доброе сѣмя на селѣ своемъ: спящымъ же человѣкомъ, пріиде врагъ его, и всѣя плевелы посредѣ пшеницы, и отъиде. Егда же прозябе трава и плодъ сотвори, тогда явишася и плевеліе. Пришедше же раби господина, рѣша ему: господи, не доброе ли сѣмя сѣялъ еси на селѣ твоемъ? откуду убо имать плевелы? Онъ же рече имъ: врагъ человѣкъ сіе сотвори. Раби же рѣша ему: хощеши ли убо, да шедше исплевемъ я? Онъ же рече имъ: ни, да не когда восторгающе плевелы восторгнете купно съ ними и пшеницу. Оставите расти обое купно до жатвы; и во время жатвы реку жателемъ: соберите первѣе плевелы и свяжите ихъ въ снопы, яко сожещи я, а пшеницу соберите въ житницу мою“ (Мтѳ. XIII, 24—30).

„И приступиша къ Нему ученицы Его глаголюще: скажи намъ притчу плевелъ сельныхъ. Онъ же отвѣщавъ рече имъ: сѣявый доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій. А его есть міръ; доброе же сѣмя, сіи суть сынове царствія; а плевелы суть сынове непріязненніи; а врагъ всѣявый ихъ есть діаволъ; а жатва кончина вѣка есть; а жатели ангели суть Яко же убо собираютъ плевелы и огнемъ сожигаютъ, тако будетъ къ скончаніе вѣка сего. Послетъ Сынъ человѣческій ангелы своя, и соберутъ отъ царствія Его вся соблазны и творящихъ беззаконіе; и ввергутъ ихъ въ пещь огненную: ту будетъ плачь и скрежетъ зубомъ. Тогда праведницы просвѣтятся яко солнце, въ царствіи Отца ихъ. Имѣяй уши слышати, да слышитъ“ (Мтѳ, XIII, 36–43).

До конца нашего мірового періода царствіе Божіе заключаетъ въ себѣ смѣшеніе истинныхъ сыновъ своихъ съ такими, которые только по видимости принадлежатъ къ нему, дѣйствительно же управляются другимъ началомъ, покорны другой власти. Ясно, что здѣсь говорится уже не о томъ царствіи, что только внутри насъ, въ немъ же не можетъ бытъ никакой обманчивой видимости, а о внѣшнемъ (объективномъ) царствіи Божіемъ на землѣ или о видимой *церкви*. *Сущность* церкви есть царствіе Божіе, а *форма* царствія Божія есть церковь.

Возможно принадлежать къ формѣ не принадлежа къ сущности; возможно принадлежать къ первой въ большей или меньшей мѣрѣ, нежели ко второй. Полное совпаденіе сущности съ формой, царствія Божія съ церковью будетъ только при концѣ міроваго процесса, когда противуположныя начала дойдутъ до своего окончательнаго, крайнаго выраженія и въ немъ обнаружатъ свой подлинный характеръ. А до тѣхъ поръ мы можемъ быть увѣрены только въ томъ, что всѣ соблазны и беззаконія, совершаемыя среди видимаго царствія Божія происходятъ не отъ его внутренняго начала, оно же есть само Добро, а также и не отъ внѣшней его формы, она же есть выраженіе Добра, а отъ другаго противнаго начала зла, именуемаго діаволомъ

Причина, почему сыны царствія и сыны непріязненніи, внутренно различаясь между собою, не будутъ видимо раздѣлены до кончины міра, заключается въ томъ, что и самое ихъ внутреннее различіе пока еще не безусловно. Нѣтъ на землѣ прирожденныхъ сыновъ царствія, какъ нѣтъ здѣсь и прирожденныхъ сыновъ непріязни. Діаволъ и Сынъ человѣческій сѣютъ каждый свое сѣмя по всему полю, во всѣхъ людей безъ исключенія и пока посѣянное не выросло, каждый человѣкъ принадлежитъ еще къ обоимъ началамъ, и нѣтъ рѣшительнаго раздѣленія. Пока сѣмя Сына человѣческаго, слово царствія, не овладѣло *вполнѣ* человѣкомъ, не осуществилось въ немъ и чрезъ него, до тѣхъ поръ онъ не есть чистая пшеница, онъ не есть еще вполнѣ сынъ царствія, для него еще возможно выводиться въ сына непріязненнаго. Точно также и сѣмя діавола, соблазнъ и беззаконіе, пока еще не есть чистый плевелъ, не есть вполнѣ сынъ непріязни, для него возможно возродиться въ сына царствія. Кромѣ того, хотя бы самъ этотъ человѣкъ и былъ уже обреченъ на погибель, присуствующее въ немъ (внѣшнимъ образомъ) Слово Божіе можетъ еще быть полезно, если не для него самого, то для другихъ. Все дѣло въ томъ, что у насъ не можетъ явиться чистой или безусловнои лжи, чистаго или безусловнаго зла. Представимъ себѣ наихудшаго сына непріязни, творца соблазновъ, дѣлателя беззаконій. Можетъ ли онъ творить соблазнъ проповѣдуя чистую ложь, явное зло? Не долженъ ли онъ смѣшивать съ ложью истину, прикрывать зло видимостью добра; и если на однихъ изъ его ближнихъ вліяетъ злая сущность его дѣлъ и словъ, то другіе восприни-

мають только ихъ добрую видимость. Среди тѣхъ, на кого онъ дѣйствуетъ, есть и будущіе сыны царствія: таковые изъ слова соблазна берутъ только примѣсь истины и назидаются ею.

Итакъ притча о плевелахъ научаетъ насъ слѣдующимъ истинамъ о царствіи Божіемъ: 1. до скончанія вѣка нѣтъ совершенныхъ сыновъ царствія и сыновъ непріязни, нѣтъ безусловнаго раздѣленія и непреложной границы между тѣми и другими. 2. Въ своей чистотѣ и безусловности оба противуположныя начала (царствія и непріязни) находятся не въ нашемъ мірѣ, а за его предѣлами, у насъ же только смѣшанное дѣйствіе обоихъ. 3. До скончанія вѣка царствіе Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только уготовляемое, совершающееся и совершенствующееся.

XII

Совершеніе царства Божія происходитъ чрезъ процессъ органическаго роста, въ силу коего едва замѣтный начатокъ вѣры развивается въ огромное и всеобъемлющее образованіе новой жизни. „Подобно есть царствіе небесное зерну горушичну, еже вземъ человѣкъ всѣя на селѣ своемъ: еже малѣйшее убо есть отъ всѣхъ сѣменъ, егда же возрастетъ, болѣе всѣхъ зелій есть и бываетъ древо, яко пріити птицамъ небеснымъ и витати на вѣтвехъ его“ (Мтѳ. XIII, 31, 32). Сѣмя царствія Божія есть малѣйшее изъ всѣхъ сѣмянъ потому, что оно состоитъ въ простой вѣрѣ, не имѣющей первоначально никакой видимости и ни малѣйшей внѣшней опоры, а живущей только своей собственной внутренней силой. Но изъ этого невидимаго начала происходитъ всемірное царствіе Божіе, которое больше всѣхъ произрастеній, потому что оно простирается не только на сыновъ царствія, принадлежащихъ къ самому древу жизни, но и на всѣ прочія созданія Божіи, уподобляемыя здѣсь птицамъ, витающимъ на вѣтвяхъ этого дерева.

Слово царствія прежде чѣмъ осуществиться въ окружающей средѣ производитъ въ ней великое броженіе и въ этомъ смыслѣ сравнивается съ закваской или бродиломъ. Поднятое словомъ царствія броженіе, ведетъ къ тому, что новое начало проникаетъ и уподобляетъ себѣ всѣ элементы окружающей среды, способные къ такой ассимиляціи. „Подобно есть царствіе небесное квасу, его же вземши жена скры въ сатѣхъ трехъ муки, дондеже вскисоша вся“ (Мтѳ. XIII, 33).

Имѣя въ себѣ силу надо всѣмъ, царствіе Божіе ни съ чѣмъ несоизмѣримо и для того, чтобы получить его, необходимо отказаться отъ всего остальнаго. „Подобно есть царствіе небесное сокровищу сокровенну на селѣ, еже обрѣтъ человѣкъ скры: и отъ радости его идетъ и вся, елика имать, продаетъ и купуетъ село то“ (Мтѳ. XIII, 44). Этотъ человѣкъ знаетъ, что пріобрѣтя поле съ сокровищемъ, онъ на него можетъ пріобрѣсти и все остальное. Отрекаясь ото всего для царствія Божія, человѣкъ ничего не теряетъ, ибо въ царствіи этомъ заключены всѣ блага и полнѣйшее и окончательное удовлетвореніе всѣмъ потребностямъ человѣческимъ: здѣсь рѣка живой воды, отъ нея же вкусившій не возжаждетъ опять; здѣсь древо жизни, коего плоды не истребляются и не тлѣютъ. Царствіе Божіе не есть какой нибудь предметъ отдѣльный отъ другихъ предметовъ: оно есть истинное *устроеніе* всего существующаго, такое устроеніе, въ *коемъ ничто не вредитъ другому* и ничто не пропадаетъ, это есть отданіе всего въ волю Божію, она же хочетъ *всему спастися*.

Но если царствіе Божіе даетъ въ себѣ мѣсто всему, содержитъ въ себѣ и сохраняетъ все существующее, то съ другой стороны оно содержитъ все существующее не въ смѣшеніи, а въ опредѣленномъ порядкѣ или строѣ, и этотъ порядокъ или строй есть единственный въ своемъ родѣ. Царствіе Божіе есть *единое* истинное устроеніе всего, и отъ принадлежащихъ къ нему оно требуетъ полнаго *единства настроенія*, не однообразія жизни, не исключительности стремленія, а только единства настроенія; требуется только, чтобы человѣкъ ничего не ставилъ выше царствія Божія или наравнѣ съ нимъ; требуется, чтобы онъ всякій интересъ и всякую вещь подчинялъ интересу царствія Божія и этимъ самымъ вводилъ все, насколько отъ него зависитъ, въ предѣлы царствія; требуется, чтобы человѣкъ ничѣмъ не замѣнялъ царствія Божія, а все къ нему относилъ и съ нимъ согласовалъ: въ этомъ истинное единство, а не въ однобразіи, не въ исключительности. Ничто хорошее царствомъ Божіимъ не исключается, но ничто не должно замѣнять его, ничто не должно становиться на его мѣсто, ибо оно есть единственное истинное мѣсто для всего остальнаго. Оно есть единственное благо не въ томъ смыслѣ, что вовсе нѣтъ другихъ благъ, а въ томъ смыслѣ, что оно одно стоитъ всѣхъ и всѣ въ себѣ совмѣщаетъ; а потому нужно

все отдавать за одно, чтобы въ одномъ и чрезъ одного получить все. „Паки подобно есть царствіе небесное человѣку купцу, имущему добрыхъ бисерей; иже обрѣтъ единъ многоцѣненъ бисеръ, шедъ продаде вся, елика имяше и куни его“ (Мтѳ. XIII, 45, 46). Много было жемчужинъ, но эта была единственная въ своемъ родѣ: она могла замѣнить собою всѣ остальныя, ея же ни одна другая замѣнить не могла. Много есть благъ на свѣтѣ, но одно только есть такое, которое совмѣщаетъ въ себѣ всѣ остальныя и ничѣмъ замѣнено быть не можетъ.[1] Всякое благо, взятое отдѣльно отъ царствія Божія, не только отлучаетъ насъ отъ этого царствія, но и само оказывается суетнымъ и тщетнымъ; подчиненное же и согласованное единому царствію Божію, оно восполняетъ и совершаетъ его для насъ и само въ немъ получаетъ пребываніе вѣчное.

Обнимая собою всѣ предметы и будучи *всеобщимъ*, царствіе Божіе имѣетъ предметную (объективную) и видимую форму, и слѣдовательно возможно принадлежать къ царствію Божію только, внѣшнимъ формальнымъ образомъ, не участвуя въ его существѣ. Но съ другой стороны, будучи *единственнымъ* въ своемъ родѣ порядкомъ всего существующаго, царствіе Божіе въ этой единственности заключаетъ вѣрный критерій для различенія своихъ истинныхъ сыновъ отъ кажущихся только, хотя явное примѣненіе этого мѣрила возможно будетъ только при концѣ вѣка, когда созрѣютъ всѣ дѣла, раскроются всѣ помышленія и обнаружатся всѣ качества. „Паки подобно есть царствіе небесное неводу ввержену въ море и отъ всякаго рода собравшу; иже егда исполнися, извлекоша и на край, и сѣдше избраша добрыя въ сосуды, а злыя извергоша вонъ. Тако будетъ въ скончаніе вѣка: изыдутъ ангели и отлучатъ злыя отъ среды праведныхъ и ввергнутъ ихъ въ пещь огненную: ту будетъ плачъ и скрежетъ зубомъ“ (Мтѳ. XIII, 47—50).

---

[1] Хорошее дѣло, наприм, наука, и конечно она имѣетъ свое и весьма большое мѣсто въ царствіи Божіемъ; но если кто принимаетъ науку за высшее или хотя бы за безусловно-самостоятельное благо, независимое отъ царствія Божія, тотъ не только отъ этого царствія себя отдѣляетъ, но и истинную науку теряетъ, ибо истинная наука есть та только, которая находится въ живомъ и внутреннемъ единствѣ со всѣмъ, т.-е. входитъ въ царствіе Божіе. Хорошее также дѣло любовь къ родинѣ, но если кто отдѣляетъ интересъ отечества отъ интереса царствія Божія, принимая первый за высшее или хотя бы за безусловно-самостоятельное благо, тотъ не только царствіе Божіе теряетъ, но и земной своей родинѣ вредитъ, удаляя ее отъ вѣчнаго отечества.

XIII

Царствіе Божіе составляетъ одинъ добрый уловъ, а неводъ, до скончанія вѣка содержащій и добрую и худую добычу, есть видимая церковь — дѣйствительная и предметная форма царствія Божія.

Эту форму, т.-е. церковь, священное Писаніе представляетъ намъ въ трехъ главныхъ образахъ, тѣсно между собою связанныхъ и соотвѣтствующихъ тремъ главнымъ моментамъ ея бытія.

Во первыхъ, церковь должна *существовать* на реальномъ основаніи; во вторыхъ, она должна *жить* и развиваться; въ третьихъ, она должна стать *совершенной*. Со стороны своего реальнаго существованія церковь представляется какъ *зданіе*, созидаемое Христомъ, также какъ градъ Божій, Новый Іерусалимъ: сей послѣдній образъ есть лишь распространеніе перваго; со стороны своей жизни церковь представляется какъ живое *тѣло* Христово; наконецъ со стороны своего совершенства церковь является какъ непорочная *невѣста Христова*.

„На семъ камени созижду церковь Мою", сказалъ Господь (Мтѳ, XVI, 18). „Божіе зданіе есте", говоритъ апостолъ Павелъ, (1 Коринѳ. III, 9). И далѣе: „Не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ?" (ibid. 16). „Вы бо есте церкви Бога жива, якоже рече Богъ: яко вселюся въ нихъ" (2 Коринѳ. VI, 16). „Да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины" (1 Тимоѳ. III, 15). „Христосъ же, якоже сынъ въ дому своемъ: Его же домъ мы есмы" (Евр. III, 6). „Едино тѣло есмы мнози" (1 Коринѳ. X, 17). „Вы же есте тѣло Христово, (ib. XII, 27). „И Того даде главу выше всѣхъ церкви, яже есть тѣло Его, исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ" (Еѳес. I, 22, 23). „И той есть глава тѣлу церкве, иже есть начатокъ, перворожденъ изъ мертвыхъ; яко да будетъ во всѣхъ" (Еѳес I, 22, 23). „И той есть глава тѣлу церкве, иже есть начатокъ, перворожденъ изъ мертвыхъ; яко да будетъ во всѣхъ той первенствуя" (Колосс. I, 18). Другія мѣста Новаго Завѣта, гдѣ церковь представляется какъ тѣло Христово, будутъ приведены ниже. Что касается до представленія церкви въ образѣ невѣсты или жены Христовой и матери вѣрующихъ, то можно указать: Галат. IV, 26—31; Еѳес. V, 23 и слѣд.; Апокал. XII, XXI, 2, 3, 9; XXII, 17.

Слѣдуетъ замѣтить въ этихъ текстахъ основное различіе между этими тремя образами, а именно, что Богъ живетъ *въ* церкви, какъ храмѣ Своемъ, *чрезъ* нее какъ чрезъ тѣло Свое и *съ* нею, какъ съ женою или невѣстою Своею. Однако это различіе есть только относительное и не упраздняетъ той аналогіи, въ силу коей тѣло есть и храмъ живущаго въ немъ духа, а жена относится къ мужу такъ же, какъ тѣло къ главѣ.

Если мы желаемъ знать, что преподается намъ Божественнымъ откровеніемъ о существѣ церкви, то мы должны прежде всего вникнуть въ смыслъ этихъ образовъ, ибо никакихъ отвлеченныхъ опредѣленій того, что есть церковь, мы въ св Писаніи не найдемъ, да и вообще относительно такого сложнаго, реальнаго и живаго предмета, какъ церковь конкретные образы ближе къ правдѣ и содержательнѣе нежели отвлеченныя понятія. Зданіе Христово, тѣло Христово, невѣста Христова — тутъ мы имѣемъ самое прямое, точное и полное опредѣленіе церкви.

XIV

Прежде чѣмъ разсматривать особенный смыслъ каждаго изъ упомянутыхъ трехъ образовъ церкви должно замѣтить то, что у нихъ есть общаго, а именно прежде всего, что они всѣ одинаково опредѣляютъ церковь не въ ея опредѣленности, а въ прямой и тѣсной связи ея съ Христомъ. Если церковь есть зданіе, то зиждитель сего зданія есть Христосъ, и Онъ же по человѣческому естеству своему есть первое основаніе и краеугольный камень того же зданія; если церковь есть тѣло, то не какое нибудь, не тѣло вообще, а тѣло Христово, Онъ же главя сего тѣла; если церковъ есть невѣста, то невѣста Христова, неразрывно съ Нимъ соединенная.

Эту существенную связь между Христомъ и церковью какъ формой новаго человѣчества, воспринятаго въ царствіе Божіе, мы легче поймемъ, если обратимъ вниманіе на то названіе, коимъ самъ Христосъ обозначалъ свое отношеніе къ человѣчеству, а именно названіе *Сынъ человѣческій,* υἱος του ἀνθρώπου. Вообще говоря, по духу еврейскаго языка, вліявшаго во многихъ случаяхъ на языкъ Новаго Завѣта, Сынъ человѣческій значитъ тоже, что человѣкъ. Но однако это должно быть принято съ однимъ весьма важнымъ ограниченіемъ; а именно первоначальный и первообразный человѣкъ, Адамъ, хотя несомнѣнно

былъ человѣкомъ, однако очевидно никакъ не можетъ быть названъ сыномъ человѣческимъ. Слѣдовательно мы должны сказать, что сынами или чадами человѣческими называются вообще всѣ люди *кромѣ одного первоначальнаго человѣка,* или что сыны человѣческіе суть всѣ потомки Адама, т.-е. того человѣка, который самъ уже не есть сынъ человѣческій. Такимъ образомъ называя себя Сыномъ человѣческимъ, Христосъ прежде всего различаетъ Себя отъ первобытнаго человѣка, который не есть сынъ человѣческій. Съ другой стороны во всѣхъ относящихся сюда евангельскихъ текстахъ Христосъ называетъ себя Сыномъ человѣческимъ не для того, чтобы указать на общія свойства, какія Онъ имѣетъ со всѣми прочими потомками Адама, а напротивъ указываетъ на Свое особенное, исключительно Ему принадлежащее значеніе; Онъ употребляетъ вездѣ это названіе какъ Свое собственное имя, отличающее Его ото всѣхъ прочихъ людей, а не приравнивающее Его къ нимъ. Такъ Мтѳ. IX, 6; X, 23; XI. 19: XII, 8; 32. 40 и слѣд. XIII, 37, 41; XVI, 13, 27. 28; XVII. 9, 22; XVIII. 11; XIX, 28: XX, 18, 19, 28; XXIV, 27, 30. 37. 39, 44; XXV, 13, 31; XXVI, 2, 24, 45, 64. Марк II. 10, 28; VIII, 31. 38; IX, 9, 12, 31; X, 33, 45; XIII, 26; XIV, 21 41, 62. Лук. V, 24: VI, 5, 22; VII, 34; IX, 22, 26, 44, 5 , 58; XI, 30, 32; XII, 8, 40; XVII, 22, 26, 30; XVIII, 8, 31, 34; XIX, 10; XXI, 27, 36; XXII, 22, 48, 69; XXIV, 7, 9 Ев Іоан. I, 51; III, 13. 15; V, 27; VI, 27, 53, 62; VIII, 28; XII. 23, 34; XIII. 31, 32.

Такое употребленіе этого названія, которое впрочемъ мы находимъ уже въ пророчествѣ Даніила,[1] можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что хотя всѣ люди суть сыны человѣческіе, но *одинъ* Христосъ есть настоящій или законный сынъ человѣческій И дѣйствительно всѣ мы, зачатые и рожденные въ грѣхѣ и беззаконіи, по справедливости можемъ почитаться лишь за незаконныхъ сыновъ человѣческихъ и слѣдовательно не имѣемъ права величаться именемъ нашего общаго отца. Христосъ же, рожденный отъ святаго сочетанія Духа Божія съ чистой и дѣвственной человѣческой природой въ лицѣ Пресвятой и Пречистой Дѣвы, можетъ называться сыномъ чело-

[1] У Пророка Іезекіиля, который всего чаще употребляетъ выраженіе „сынъ человѣческій", оно имѣетъ болѣе простой смыслъ. Къ тому же „бэн-адам не совсѣмъ соотвѣтствуетъ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. (бен г а-адам).

вѣческимъ непостыдно: Онъ есть Сынъ человѣческой чистоты и правды, какъ мы — сыны человѣческаго грѣха, и беззаконія; мы сыны Адама и грѣха, Онъ сынъ Адама, но не сынъ грѣха. — Первый человѣкъ, Адамъ, порожденъ дѣйствіемъ Духа Божія на чистую землю (т.-е. на чистую матерію природнаго міра) и слѣдовательно онъ есть сынъ Божій и *сынъ земли*. Христосъ не есть и не называется сыномъ земли, но сыномъ человѣческимъ; ибо что для Адама земля, то для Христа человѣческая природа. И какъ нѣкогда земля въ силу дѣйствія на нее Духа Божія произвела изъ себя въ лицѣ Адама твореніе *сверхземное* — разумнаго человѣка; подобнымъ же образомъ въ послѣдствіи сама человѣческая природа въ силу вновь нашедшаго на нее Духа Божія породила въ лицѣ Христа существо *сверхчеловѣческое*. Адамъ — сынъ земли, но не просто земля, а такъ сказать *Богоземля;* Христосъ — сынъ человѣческій, но не просто человѣкъ, а *Богочеловѣкъ* Совершенный плодъ земли — больше чѣмъ земля и совершенный плодъ человѣческой природы — больше чѣмъ человѣкъ Земная природа въ человѣкѣ отрицаетъ саму себя, и въ этомъ ея самоотрицаніи открывается ея истина, ея цѣль и смыслъ; точно также и природа человѣческая въ единомъ законномъ Сынѣ человѣческомъ возвышается надъ собою, отрицаетъ саму себя и въ этомъ самоотрицаніи открываетъ свою истину, свою цѣль и смыслъ. Ибо таковъ чудный законъ и святая тайна всемірной жизни — всемірнаго жертвоприношенія.

> И рвется все въ божественной отвагѣ
> Себя перерости, —
> Стремится прахъ земной къ небесной влагѣ,
> Чтобъ раемъ расцвѣсти.

Человѣкъ, хотящій оставаться *только* человѣкомъ, хотящій навсегда ограничиться предѣлами одной человѣческой природы, тѣмъ самымъ перестаетъ быть истиннымъ человѣкомъ, законнымъ сыномъ человѣческимъ, и чѣмъ болѣе онъ поднимается надъ человѣческой ограниченностью, тѣмъ болѣе онъ приближается къ истинной человѣчности. Истинный же человѣкъ и законный сынъ человѣческій *въ безусловномъ смыслѣ* есть Богочеловѣкъ Христосъ, безусловно преодолѣвшій человѣческую ограниченность. Будучи концомъ и цѣлью человѣческой природы, Богочеловѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ есть для насъ *начатокъ* или опредѣляющая основа новой

сверхчеловѣческой образовательной формы, въ коей человѣчество, поднимаясь надъ самимъ собою, существенно соединяется съ Божествомъ и входитъ въ составъ царствія Божія. Эта образовательная форма человѣчества, перераждающагося въ царствіе Божіе, есть церковь. Она относится къ природному человѣчеству также, какъ сіе послѣднее относится къ остальной земной природѣ. Въ природномъ человѣкѣ реализуется идеалъ земной природы, въ церкви реализуется идеалъ человѣчества.

XV

Итакъ, церковь должна имѣть реальное существованіе, какъ новая общая форма бытія, новый порядокъ и устроеніе, въ которое вводится человѣчество. Съ этой стороны церковь представляется какъ зданіе, и всѣ человѣческіе элементы какъ камни, изъ которыхъ оно созидается. „И сами яко *каменіе* живо зиждитеся въ *храмъ* духовенъ, святительство свято, возносити жертвы духовны благопріятны Богови Іисусъ Христомъ". (1 Петра II, 5.) Если камни, изъ коихъ созидается, церковь, суть люди, то форма или планъ, по коему она созидается, исходитъ отъ Бога. Въ зданіи главное форма, ибо формой опредѣляется относительное значеніе всѣхъ частей зданія. Камни, изъ коихъ оно слагается, могутъ быть всѣ совершенно одинаковы по своему матеріальному составу, (напр. известнякъ, гранитъ), и тѣмъ не менѣе части зданія весьма различаются между собою — не по составу, а по положенію въ общемъ планѣ цѣлаго зданія, — такъ камни фундамента имѣютъ въ зданіи другое значеніе, нежели камни стѣнъ или сводовъ, хотя всѣ они состоятъ изъ одного и того же матеріала.

Въ зданіи церкви общій архитектурный планъ есть ея *іерархическій строй*. Церковныя отношенія міранина, священника, архіерея опредѣляются не ихъ собственными свойствами, а лишь ихъ мѣстомъ въ іерархическомъ строѣ церкви: простой міранинъ можетъ быть равенъ по своимъ личнымъ достоинствамъ съ высочайшимъ святителемъ, но это не даетъ ему никакихъ іерархическихъ правъ.

Іерархическій строй церкви можетъ представляться съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія: пребыванія и происхожденія. Въ порядкѣ пребыванія фундаментъ церкви есть народъ, а вершина — это высшая іерархія. Въ порядкѣ же происхожденія (образованія и возрастанія церкви во времени) фунда-

ментъ составляютъ апостолы и высшіе іерархи, ибо они *первые* положены въ основаніе домостроительства Божія; вершина же этого домостроительства достигнута будетъ лишь тогда, когда всѣ міряне, весь народъ и все христіанское человѣчество станетъ на дѣлѣ царскимъ священствомъ, т.-е. войдетъ въ совершенное единеніе съ Божествомъ. Въ порядкѣ идеальнаго предположенія эта вершина есть первое, но въ порядкѣ реальнаго достиженія, напротивъ, она есть послѣднее. Съ этой стороны и всецерковность“ не есть первое основаніе, а лишь послѣднее окончательное завершеніе христіанскаго домостроительства. И пока это завершеніе не достигнуто, іерархическій строй церкви не есть простое отраженіе нравственнаго порядка, а имѣетъ свое особое самостоятельное значеніе, въ силу коего степень іерархическаго служенія не зависитъ отъ степени личнаго достоинства. И это не есть только фактъ, но и глубокая нравственная необходимость. Ибо первое условіе для человѣка, чтобы войти въ царствіе Божіе, есть безусловное послушаніе волѣ Божіей. Внутреннее царствіе Божіе требуетъ отъ насъ того сердечнаго настроенія, въ которомъ мы всецѣло предаемся въ волю Божію. Но если это настроеніе вполнѣ искренно, то оно должно осуществляться и во внѣшней нашей дѣятельности, во всей нашей практической жизни. Но въ сложныхъ случаяхъ практической жизни, какъ личной такъ еще болѣе общественной, уже недостаточно общаго и неопредѣленнаго сердечнаго расположенія: тутъ уже не сердце свое только должны мы вообще настроить согласно сердцу Божію, а еще и рѣшенія и поступки свои согласовать съ опредѣленной волей Божіей. Слѣдовательно эта воля должна быть извѣстна въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ частной и общественной жизни, такъ чтобы люди и народы могли затѣмъ уже брать на свою совѣсть исполненіе или неисполненіе этой высшей воли и не могли бы уже оправдываться невѣдѣніемъ. Какъ же этому быть, какъ узнать, что именно въ данномъ случаѣ угодно волѣ Божіей? Безъ сомнѣнія Богу возможно всегда и во всемъ разрѣшать наши жизненныя недоумѣнія посредствомъ какихъ-нибудь внутреннихъ или внѣшнихъ знаменій; но лишь родъ лукавый и прелюбодѣйный знаменія *ищетъ,* и знаменія не дастся ему. Не то чтобы такихъ знаменій вовсе не бывало, но *искать* ихъ какъ постояннаго руководства своей жизни есть стремленіе лукавое и нечистое и удовлетворено быть не можетъ; не можетъ

уже потому, что еслибы воля Божія обнаруживалась всегда въ особыхъ сверхъестественныхъ знаменіяхъ, то послушаніе ей было бы слишкомъ легко и какъ бы машинально, и праведный человѣкъ являлся бы исключительно какъ страдательное орудіе въ рукахъ высшихъ силъ. Съ другой стороны человѣкъ не можетъ быть въ своей практической жизни предоставленъ всецѣло самому себѣ, своему субъективному усмотрѣнію и личному мнѣнію и лишенъ высшаго руководительства. Ибо въ такомъ случаѣ его послушаніе волѣ Божіей не могло бы проявиться *на дѣлѣ*, царствіе Божіе не имѣло бы въ немъ и для него дѣйствительнаго и объективнаго существованія. Итакъ, если съ одной стороны воля Божія не можетъ руководить человѣка путемъ непосредственныхъ откровеній, и если съ другой стороны необходимо, чтобы она его руководила, то ясно, что мы должны признать нѣкоторое объективное (предметное) посредство или опору для обнаруженія воли Божіей въ практической жизни человѣчества. Значеніе такого объективнаго посредства или опоры не можетъ исключительно принадлежать отвлеченнымъ и безличнымъ предметамъ, напримѣръ закону, книгѣ. Ибо вся практическая сила закона — въ его примѣненіи къ частнымъ случаямъ, все значеніе книги — въ ея смыслѣ. Но кто же будетъ въ каждомъ случаѣ рѣшать вопросъ о правильномъ примѣненіи закона, объ истинномъ смыслѣ книги? Если нѣтъ другаго посредства кромѣ самого закона и самой книги, то значитъ вся сила и все значеніе объективнаго посредства возвращается опять къ самому человѣку, который *по своему* примѣняетъ законъ и по своему толкуетъ книгу. Во избѣжаніе этого должны быть въ человѣчествѣ живые и личные носители Божественной воли: отдѣльный человѣкъ долженъ имѣть передъ собою другое существо, котораго бы онъ могъ дѣйствительно слушаться какъ независимаго отъ себя глашатая воли Божіей, которому бы онъ могъ отдать свою волю дѣйствительно какъ *другому*, а не какъ отраженію только своего собственнаго разумѣнія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ не можетъ отдать своей воли другому человѣку *какъ человѣку*, каковы бы ни были его достоинства. Ибо всѣ достоинства и заслуги человѣческія столь относительны и неопредѣленны, столь далеки отъ совершенства, что пріурочивать къ нимъ и ставить отъ нихъ въ зависимость обнаруживаніе безусловной и всесовершенной воли

Божіей было бы не только ошибочно, но и безнравственно. Со стороны того человѣка, который бы отдалъ свою волю другому ради его человѣческихъ качествъ, это было бы нарушеніемъ второй заповѣди; а въ томъ, кому была бы предоставлена такая нравственная *диктатура*, она неизбѣжно воспитала бы гордость и самомнѣніе. Итакъ, должны быть въ человѣчествѣ такіе люди, которые являются носителями руководящей воли Божіей не по своимъ личнымъ качествамъ, а по положенію занимаемому ими въ нѣкоторомъ особомъ богоучрежденномъ порядкѣ, который также независимъ отъ людскихъ свойствъ какъ архитектурная форма храма и значеніе его частей независимы отъ матеріала его постройки. Другими словами: способъ обнаруженія воли Божіей въ практической жизни новаго человѣчества долженъ быть не анархическій и не диктаторскій, а строго іерархическій, основанный на всеобщемъ признаніи единаго богоучрежденнаго порядка и на безусловномъ послушаніи его представителямъ какъ таковымъ.

Это начало *послушанія богоучрежденному авторитету* прежде всего опредѣляетъ собою церковь какъ реальную форму общества. Это есть первое начало новаго человѣчества не въ порядкѣ совершенства, а въ порядкѣ генетическомъ. Послушаніе или отреченіе отъ своей воли еще не есть нравственное совершенство, но безъ этого послушанія или отреченія нельзя достигнуть совершенства, это есть первое условіе для совершенства и начало истинной религіи. Неудивительно, что враги религіи особенно возстаютъ противъ этого начала, на которомъ утверждается и которымъ крѣпко все зданіе религіи и церкви. Но весьма печально то недоразумѣніе, что и религіозно и даже церковно расположенные люди идутъ туда же и отвергаютъ принципъ послушанія, пріурочивая его исключительно къ подзаконной религіи и противупоставляя ему принципъ свободной любви и благодати. При этомъ забывается, что религія закона не упраздняется, а лишь восполняется религіей благодати, доколѣ все человѣчество не проникнется до конца всею полнотою благодати. Забывается, что даже въ первые вѣка христіанства, въ вѣка по преимуществу вдохновенной любви и сердечнаго увлеченія, люди отвергавшіе законъ въ религіи и предоставлявшіе все исключительно внутреннему дѣйствію благодати были осуждены церковью какъ еретики. Забываютъ противники послушанія, что оно въ религіи требуется не от-

влеченнымъ закономъ, не мертвою буквой, а живымъ авторитетомъ, воплощающимъ въ себѣ божественный порядокъ и одухотворяющимъ законъ. Забываютъ они, что если противуположеніе закона и благодати неосновательно, то противоположеніе послушанія и любви просто не имѣетъ смысла; ибо если есть послушаніе страха, то вѣдь есть и послушаніе вѣры и послушаніе любви, и какой видъ послушанія въ комъ преобладаетъ — это зависитъ отъ степени его нравственнаго совершенства; ибо только *совершенная* любовь изгоняетъ страхъ. Но она же и не споритъ противъ послушанія; совершенная любовь прежде всего смиренна: любы не безчинствуетъ. — Во всякомъ случаѣ, чтобы ни говорили противники религіознаго послушанія, мы твердо знаемъ, что ихъ мудрствованіе не есть то, о которомъ мы слышали отъ апостола духовной свободы: „Сіе бо да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Іисусѣ: Иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу: но себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ; *смирилъ себе, послушливъ бывъ* даже до смерти, смерти же крестныя. Тѣмъ же и Богъ Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени. — Тѣмъ же, возлюбленніи мои, якоже всегда послушаете мене, не якоже въ пришествіи моемъ точію, но нынѣ много паче въ отшествіи моемъ, со страхомъ и трепетомъ свое спасеніе содѣвайте. Богъ бо есть дѣйствуяй въ васъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи. Вся творите безъ роптанія и размышленія, да будете неповинни и цѣли, чада Божія непорочна посредѣ рода строптива и развращена". (Филипп. II, 5—9; 12—15). Св. апостолъ знаетъ, что недостаточно захотѣть совершеннаго единенія съ Богомъ, чтобы достигнуть его. Если вы хотите уцѣлѣть среди рода строптиваго и развращеннаго, говоритъ онъ, если вы хотите стать непорочными чадами Божіими, то прежде творите все должное безъ ропота и сомнѣнія и содѣвайте свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ. Такъ какъ въ Богѣ вся положительная сила и образъ всякаго благаго дѣла, то чтобы пріобрѣсти себѣ какую-нибудь силу на добро, чтобы стать дѣятельнымъ и самостоятельнымъ участникомъ Божественной жизни, необходимо прежде страдательно отдаться волѣ Божіей въ той формѣ, какая отъ нея самой исходитъ, въ томъ порядкѣ и планѣ, который Богомъ учрежденъ: „Тѣмъ же, говоритъ другой

апостолъ, и страждущіи по волѣ Божіей, яки вѣрну зиждителю да предадятъ души своя во благотвореніи". (1 Петр. IV, 19.) Чтобы дѣйствительно соединиться съ Божествомъ въ любви, нужно сперва отдаться Ему въ послушаніи; послушаніе же Богу на дѣлѣ возможно только чрезъ послушаніе другъ другу въ порядкѣ учрежденнаго свыше священноначалія. „Вси же другъ другу повинующеся, смиренномудріе стяжите: зане Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать. — Смиритеся убо подъ крѣпкую руку Божію, да вы вознесетъ во время". (Ibid. V, 5—6.) — Чтобы церкви быть реально основанной и созданной, необходимо членамъ ея прежде всего также покорно къ ней относиться какъ камни относятся къ зданію — не спорить съ зодчимъ и не осуждать его плановъ. Единая церковь не могла бы существоватъ, еслибы связъ ея членовъ зависѣла всецѣло и исключительно отъ ихъ внутренныхъ свойствъ и состояній, еслибы каждый сочинялъ церковь, а не подчинялся ей. Отвергать предметный Божественный авторитетъ и формальное послушаніе ему со стороны человѣка, какъ начало церкви, значитъ тоже, что переносить положительное начало церкви и царства Божія въ самого человѣка, а это было бы чудовищнымъ превращеніемъ царствія Божія въ какую-то человѣческую демократію. Поистинѣ же человѣкъ не есть первоисточникъ или самостоятельное начало никакого блага, слѣдовательно не можетъ быть началомъ и церкви. Итакъ отъ насъ требуется *прежде всего* не созидать церковь, а предать свои души какъ живые камни „вѣрному зиждителю". „Богъ же всякія благодати, призвавый васъ вѣчную свою славу о Христѣ Іисусѣ, мало пострадавшыя, той да совершитъ вы, да утвердитъ, да укрѣпитъ, да оснуетъ". (Ibid. V. 10.)

XVI

Основавшись реально на послушаніи своему Зиждителю и его плану, церковь получаетъ способность къ самодѣятельной *жизни*, въ силу коей она еще тѣснѣе связывается со своимъ Основателемъ, являясь какъ живое *тѣло* Его. Въ живомъ тѣлѣ отношеніе составныхъ частей и цѣлаго не есть уже простая пассивность какъ въ зданіи, а положительное взаимодѣйствіе по естественному свойству частей. Тѣло не слагается изъ безразличнаго матеріала по внѣшнему плану, а составляется изъ

частей опредѣленно разнообразныхъ по собственному свойству своему и формѣ, — изъ опредѣленныхъ органическихъ системъ, изъ особыхъ органовъ и различныхъ тканей. Всѣ эти составныя части имѣютъ свое опредѣленное значеніе въ цѣломъ тѣлѣ не только по своему относительному положенію въ ономъ, но и по собственнымъ своимъ свойствамъ, какія присущи имъ самимъ независимо отъ ихъ внѣшняго мѣста. Иное значеніе нервовъ, иное мускуловъ, иное кровеносныхъ сосудовъ по собственному ихъ специфическому качеству, а не только потому, гдѣ они расположены; и хотя особые органы, напр., сердце или легкія имѣютъ только одно опредѣленное мѣсто въ тѣлѣ, но ихъ значеніе помимо этого зависитъ главнымъ образомъ отъ ихъ собственнаго устройства. Но вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняется и общее строеніе, расположеніе или планъ всего тѣла, твердая основа и опора для всѣхъ его частей, представляемая у высшихъ организмовъ костянымъ остовомъ или скелетомъ. Въ этомъ остовѣ мы находимъ общую архитектуру живаго тѣла, и онъ же сообщаетъ организму до извѣстной степени трердость и крѣпость неорганическихъ строеній, необходимую для успѣшнаго сопротивленія внѣшнимъ напорамъ Такимъ образомъ въ органическомъ сохраняется неорганическое, въ тѣлѣ пребываетъ зданіе.

И въ церкви какъ *тѣлѣ* Христовомъ мы находимъ сложную совокупность частей и элементовъ племенныхъ, національныхъ, мѣстныхъ и личныхъ съ ихъ особенными качествами и дарованіями, коими опредѣляется не общее единство іерархическаго строя, а многообразная жизнь церкви во всѣхъ ея частяхъ и членахъ. Этимъ однако не упраздняется, а предполагается твердый остовъ іерархическаго порядка, къ нему же прикрѣплено и имъ же держится все многообразіе церковнаго организма. Такимъ образомъ *въ церкви какъ тѣлѣ пребываетъ церковъ какъ зданіе*, въ жизни сохраняется порядокъ, въ организаціи соблюдается архитектура. Только чрезъ послушаніе общему іерархическому порядку получаютъ члены церкви и силу и право плодотворно участвовать въ церковной жизни. Сперва послушаніе, а потомъ самодѣятельность. Въ послушаніи всѣ равны, въ самодѣятельности же получаютъ свое значеніе и примѣненіе всѣ жизненныя особенности и различія характеровъ и дарованій племенныхъ, національныхъ, личныхъ. Отсюда помимо общей іерархической системы сложное историческое

расчлененіе вселенской церкви на частныя церкви по частямъ свѣта, по народностямъ и государствамъ, по провинціямъ и городамъ; отсюда же великое значеніе для жизни церкви личныхъ свойствъ и дарованій ея членовъ независимо отъ ихъ іерархическаго положенія. „Якоже бо во единомъ тѣлеси многи уды имамы, уды же вси не тожде имутъ дѣланіе: такожде мнози едино тѣло есмы о Христѣ, а по единому другъ другу ўды. Имуще же дарованія по благодати данной намъ различна“. (Римл. XII, 4—6.)

Для полной и здравой жизни тѣла одинаково необходимы: вопервыхъ развитіе и самодѣятельность его образующихъ частей и вовторыхъ ихъ правильное соподчиненіе цѣлому и постоянное взаимодѣйствіе между собою. Если нарушается первое условіе, если подавляется самостоятельность частей, то жизнь всего тѣла теряетъ свою полноту и богатство; если же нарушается второе условіе, если части слишкомъ обособляются и разростаются насчетъ цѣлаго, ослабляя и порывая свою общую связь, — то само тѣло какъ единое теряетъ и силу и смыслъ своего существованія, заключающіеся не въ простой совмѣстности частей, а въ ихъ взаимодѣйствіи и взаимномъ восполненіи другъ друга какъ частей единаго тѣла. „Якоже бо тѣло едино есть, и уды имать многи, вси же единаго уди тѣла, мнози суще, едино суть тѣло: тако и Христосъ (въ церкви). Ибо единѣмъ Духомъ мы вси воедино тѣло крестихомся, аще іудеи, аще еллини, или раби, или свободни, и вси единѣмъ Духомъ напоихомся. Ибо тѣло нѣсть единъ удъ, но мнози. Аще речетъ нога, яко нѣсмь рука, нѣсмь отъ тѣла: еда сего ради нѣсть отъ тѣла? И аще речетъ ухо, яко нѣсмь око, нѣсмь отъ тѣла: еда сего ради нѣсть отъ тѣла? Аще все тѣло око, гдѣ слухъ? Аще же все слухъ гдѣ уханіе? Нынѣ же положи Богъ уды, единаго коегождо ихъ въ тѣлеси, якоже изволи. Аще ли быша вси единъ удъ, гдѣ тѣло? Нынѣ же мнози убо удове, едино же тѣло. Не можетъ же око рещи руцѣ: не требѣ ми еси; или паки глава ногамъ: не требѣ ми есте, — Да небудетъ распри въ тѣлеси, но да равно единъ о другомъ пекутся уди; и аще ли же славится единъ удъ, съ нимъ радуются вси уди. Вы же есте тѣло Христово, и уди отъ части. (1 Коринѳ. XII, 12—21; 25—27.)

XVII

Особыя свойства и дарованія членовъ церкви какъ національныхъ такъ и личныхъ получены ими отъ природы или же отъ благодати и не зависятъ отъ ихъ воли. Но такъ или иначе пользоваться этими свойствами и дарованіями, сохранять въ своей самодѣятельности должную мѣру свободы и единства, или нарушать эту мѣру въ ту или другую сторону — это зависитъ отъ самихъ членовъ церкви, — это есть собственная нравственная задача всѣхъ частныхъ церквей и церковныхъ дѣятелей. При правильномъ разрѣшеніи этой задачи, т.-е. при сознательномъ и добровольномъ примиреніи частныхъ церковныхъ интересовъ съ высшимъ интересомъ цѣлой церкви — при такомъ правильномъ рѣшеніи церковной задачи данное фактическое единство церкви самодѣятельностію ея членовъ превращается въ *свободное нравственное единство.* На этой ступени своей жизни и сама церковь не есть уже только духовно-физическій, благодатно-природный *организмъ,* но и духовно-нравственное *существо,* она не есть уже только тѣло Христово, но и невѣста Христова.

И какъ разнообразная жизнь тѣла Христова нисколько не упраздняетъ твердой и неподвижной стройности дома Божія, какъ члены тѣла Христова не перестаютъ быть камнями Его храма, — такъ точно и нравственное олицетворенное единство невѣсты Христовой нисколько не упраздняетъ многообразной жизни церковнаго организма во всѣхъ частяхъ, но только поднимаетъ все это жизненное многообразіе на высшую ступень нравственнаго бытія. И это есть не только высшая ступень единства, но и высшая ступень свободы.

Въ самомъ дѣлѣ, эти два начала на различныхъ ступеняхъ церкви представляются намъ всегда въ прямомъ, а не въ обратномъ отношеніи между собою Въ церкви какъ богочеловѣческомъ зданіи — наименьшая свобода, ибо всѣ части этого зданія одинаково и безразлично подчинены плану цѣлаго, отъ нихъ независящему; но здѣсь тѣмъ самымъ и наименьшее или точнѣе наименѣе полное единство; ибо камни зданія связаны между собою лишь внѣшнимъ соприкосновеніемъ. Это соприкосновеніе (послушаніе) есть необходимое и первое условіе для реальнаго существованія и единства церкви, но именно потому оно есть лишь слабѣйшее проявленіе церковнаго бытія. Это есть лишь *механическое* единство, единство порядка. —

Въ церкви какъ богочеловѣческомъ тѣлѣ больше свободы, ибо здѣсь каждый членъ привноситъ свою собственную особенность, въ силу коей живетъ въ церкви по своему; но вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь и больше единства, ибо различные члены церкви связаны между собою болѣе опредѣленною и сложною связью взаимодѣйствія, восполняютъ другъ друга, держатся другъ за друга своими собственными свойствами, а не одною своею совмѣстностью въ цѣломъ. Это есть единство *органическое*, единство жизни, болѣе свободное и потому болѣе глубокое, нежели предъидущее. — Наконецъ полноту свободы мы находимъ въ нравственномъ существѣ церкви какъ невѣсты Христовой, ибо она дѣйствуетъ не только по своему данному (реальному) свойству какъ тѣло, но и по своей идеальной волѣ; и вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь же открывается и полнота единства церкви, ибо она здѣсь возсоединяетъ всѣ части свои чрезъ нихъ самихъ единствомъ ихъ воли, которое уже ничѣмъ нарушено быть не можетъ, и сама отъ себя всѣмъ своимъ внутреннимъ существомъ соединяется съ тѣмъ, съ кѣмъ соединяется. Это есть единство *нравственнаго совершенства*, безусловно совпадающее со свободою, полное и окончательное.

На первой ступени церковнаго бытія члены церкви въ послушаніи принимаютъ порядокъ церкви. На второй — они въ своей самодѣятельности проявляютъ жизнь церкви. На третьей они чрезъ нравственный подвигъ осуществляютъ въ себѣ совершеннство церкви. Для того, чтобы осуществлять въ себѣ совершенство церкви, необходимо на дѣлѣ исполнить условія этого совершенства, а именно, вопервыхъ, послушно принять данный порядокъ церкви, вовторыхъ, въ предѣлахъ этого порядка дѣятельно пользоваться своими естественными и благодатными дарованіями, и втретьихъ, не удовлетворяясь ни даннымъ порядкомъ ни данной жизнью церкви рѣшительно отдаться идеалу ея совершенства и все отдать за него. Признать церковь существующую какъ *начало* того, что должно быть, и стремиться къ церкви идеальной какъ истинной *цѣли* существующаго — вотъ что требуется отъ свободныхъ сыновъ царствія. Тѣ, что признаютъ существующую церковь, но не думаютъ о томъ, чѣмъ она должна быть, а равно и тѣ, что принимаютъ илеалъ церкви, отрицая ея дѣйствительное начало, — и тѣ и другіе суть лишь лукавые рабы: первые отдались въ рабство мертвому преданію и грубому факту, вторые

рабствуютъ отвлеченной идеѣ. При всей противуположности своихъ точекъ зрѣнія и тѣ и другіе сходятся на дѣлѣ именно въ томъ, что одинаково полагаютъ неподвижную границу между данною дѣйствительностью церкви и ея искомымъ совершенствомъ, причемъ первая (т.-е. дѣйствительность церковная) превращается въ историческій фактъ, ни на что не вдохновляющій, а второе (т.-е. идеалъ церкви) превращается въ произвольную мечту, безсильную что-либо совершить. Поистинѣ же идеальное совершенство церкви какъ царства Божія никогда не отдѣлено безусловно отъ ея данной дѣйствительности и поэтому никакъ не есть произвольная мечта. Между тѣмъ и другимъ существуетъ граница, но эта граница условная, подвижная, она должна нашими усиліями суживаться, сглаживаться и постоянно близиться къ уничтоженію. Древо нашей христіанской жизни, крѣпко коренясь въ почвѣ церковной дѣйствительности, должно смѣло поднимать свою вершину на встрѣчу грядущихъ благъ.

XVIII

Слово царствія, посѣянное Сыномъ человѣческимъ въ души учениковъ Его, принялось и взошло и обнаружило присущія ему формы — явилось какъ церковь. Эти формы, образующія церковь, сами по себѣ идеальны и совершенны, но онѣ еще не овладѣли вполнѣ своимъ матеріаломъ, не проникли всю природу и жизнь человѣчества. Поэтому въ земной церкви царствіе Божіе еще не открылось, а только открывается, не совершилось, а только совершается. Церковь есть зданіе Божіе и хотя планъ этого зданія данъ свыше и неизмѣненъ, но само зданіе распространяется въ ширину и высоту во славу Зиждителя своего: „о Немъ же всяко созданіе составляемо въ церковь святую о Господѣ, о Немъ же и вы созидается въ жилище Божіе Духомъ“. (Ефес. II, 21, 22.) — Церковь есть тѣло Христово, и хотя образующія формы и жизненный законъ этого тѣла постоянны и неизмѣнны, но само оно растетъ и развивается и въ цѣломъ и въ частяхъ своихъ „дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова. — Истинствующее же въ любви да возрастимъ въ Него всяческая, иже есть глава Христосъ, изъ Него же все тѣло составляемо и счинѣваемо приличнѣ, всѣцѣмъ осязаніемъ подаянія, по дѣйству

въ мѣрѣ единыя коеяждо части, возращеніе тѣла творитъ въ созданіе самаго себе любовію". (Ефес. IV, 13, 15, 16). Церковь есть невѣста жена Агнца, но она еще не явилась во всей красѣ своей и мы должны готовить себя къ откровенію ея въ насъ и къ совершенному соединенію съ Господомъ „да представитъ ю себѣ славну церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна". (Ефес. V, 27.)

Вѣра въ царствіе Божіе заставляетъ насъ признать начатокъ его уже существующій на землѣ въ видимой церкви. И та же вѣра въ царствіе Божіе не позволяетъ намъ удовлетворяться настоящею дѣйствительностью. Ибо въ этой дѣйствительности еще царитъ неправда и раздоръ и бѣдствіе; царствіе же Божіе есть правда и миръ и радость о Духѣ святѣ.

Этотъ идеалъ духовнаго царства Божія долженъ быть осуществленъ свободными усиліями человѣчества; но для того, чтобы относительная свобода человѣческая не побѣдила безусловной цѣли Божіей, *дана всякая власть на небѣ и на землѣ* Тому, кто путемъ нравственнаго подвига изъ своей человѣческой свободы сдѣлалъ истинную форму для полноты божественной жизни. И если Христосъ живетъ въ Церкви и животворитъ ее какъ начало благодати и истины, то также пребываетъ и дѣйствуетъ въ Церкви и начало власти Христовой. И какъ благодать и истина не остаются въ своемъ невидимомъ (для земного человѣчества) духовномъ центрѣ, но имѣютъ внѣшніе предметно-реальные способы своего дѣйствія (въ таинствахъ церковныхъ, въ словѣ Божіемъ), такъ и духовная власть Христова не ограничивается однимъ скрытымъ для насъ большею частью невѣдомымъ дѣйствіемъ міроправленія, а имѣетъ также и свои видимыя и намъ, опредѣленныя и постоянныя формы и орудія, не имѣющіе въ себѣ самихъ, въ своемъ реальномъ человѣческомъ составѣ, собственнаго начала власти, но служащіе видимыми представителями и проводниками власти Христовой.[1] Эта видимая церковная власть, дѣлающая церковь *общественнымъ учрежденіемъ* есть необходимое посредство между абсолютнымъ идеаломъ Церкви или Царствія Божія и религіозною дѣйствительностью отдѣльныхъ лицъ, желающихъ осуществить этотъ идеалъ. Послѣ *един-*

---

[1] См. главу о Церкви въ „Религіозныя основы жизни", часть вторая.

ственной личности Христа религіозная жизнь должна направляться уже не къ индивидуальнымъ, а къ общественнымъ задачамъ. Только опираясь на общественную власть церкви можетъ личный подвигъ вести человѣчество къ Царствію Божію.

XIX

Единіи же надесяте ученици идоша въ Галілею, въ гору, амо же повелѣ имъ Іисусъ. И видѣвше Его, поклонишася Ему: ови же усумнѣшася. И приступль Іисусъ, рече имъ глаголя: дадеся Ми всяка власть иа небеси и на земли. Шедше убо научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ: и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь. (Ев. Матөея XXXIII, 16—20.)

Божественное учрежденіе духовной власти, безусловный характеръ и верховное значеніе апостольской іерархіи, ея всемірное призваніе и всеобъемлющая задача, наконецъ обѣтованіе всегдашней помощи свыше — все это прямо удостовѣрено въ послѣднихъ словахъ воскресшаго Спасителя, переданныхъ однимъ изъ непосредственно слышавшихъ эти слова — евангелистомъ Матөеемъ.

Знаменательны самыя обстоятельства этого послѣдняго явленія Учителя ученикамъ. „Единіи же надесяте ученици идоша въ Галілею *въ гору*, амо же *повелѣ* имъ Іисусъ. И *видѣвше* Его поклонишася Ему: ови же *усумнѣшася*“. Если изъ учениковъ, пришедшихъ въ гору Галилейскую по повелѣнію Христову и увидѣвшихъ Его тамъ, нѣкоторые усумнились, то чего же ожидать отъ людей, никогда на евангелскую гору не поднимавшихся, повелѣнія Христова не исполнявшихъ, а потому и не видавшихъ Его? Вообще же истина боговластія при всей своей очевидности можетъ быть принята только свободнымъ движеніемъ сердца и воли, не исключающимъ сомнѣнія ума. Однако слабость людскаго сомнѣнія не можетъ ослабить силу богочеловѣческаго установленія. „И приступль Іисусъ рече имъ глаголя: дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли“.

И приступль Іисусъ — Самъ приступаетъ — Онъ къ нимъ, а не они къ Нему. Отъ Него начало, починъ, первое движеніе въ установленіи власти апостолской. И прежде Онъ избралъ ихъ, а не они Его избрали („не вы Мене избрасте, но Азъ избрахъ васъ, и положихъ васъ, да вы идете и плодъ прине-

сете, и плодъ вашъ пребудетъ") (Ев. Іоанна XV, 16), да и теперь они не могутъ сами согласно и твердо приступить къ Нему — ибо *сомнѣваются.* — Сверху, а не снизу идетъ дѣло Христово. Ему же здѣсь и первое слово: рече имъ глаголя: *дадеся* — та власть богочеловѣческая, которую Христосъ передаетъ апостоламъ, Ему самому *дана,* а не создана Имъ, не взята произвольно, не похищена, — „не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу — смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти" и проч. (Филипп. II, 6—8.) Основаніе верховнаго владычества есть смиреніе, *начало власти есть послушаніе.* Послушаніе не въ подчиненномъ только, но и въ самомъ владыкѣ: *сама власть исходитъ изъ послушанія* — кто не повиновался, тотъ не можетъ и повелѣвать. Единый неимѣющій кому повиноваться, тотъ не можетъ и повелѣвать. Единый неимѣющій кому повиноваться — безначальный Отецъ — Вседержитель — всю власть и всякій судъ передалъ Сыну человѣческому какъ совершенному образцу послушанія. Въ Немъ показывается намъ и самый порядокъ послушанія и повиновенія. Ибо Сынъ человѣческій повинуется не кому бы то ни было а только единому Отцу, который больше Его („яко Отецъ Мой болій Мене есть" ев. Іоан. XIV, 28). Хотя возможенъ и нерѣдко бываетъ обратный порядокъ послушанія, — когда большій повинуется меньшему, высшій низшему, но это есть грѣхъ, извращеніе истины, начало золъ и бѣдствій. *Повиновеніе высшаго низшему есть паденіе.* Повинуется душа человѣческая влеченіемъ низшей звѣриной природы, — и падаетъ въ тину чувственности; слушается умъ обольщеній чувственной души и падаетъ въ обманъ и заблужденіе; склоняется свѣтоносный и богозрящій духъ къ самолюбивому умствованію и падаетъ въ бездну зла. Всѣ грѣхопаденія происходятъ чрезъ извращеніе того божественно-разумнаго порядка, той іерархической связи, согласно которой все должно быть послушно чему либо высшему или лучшему себя, чрезъ это получая власть надъ низшимъ, такъ что *истинная* власть, основанная на *истинномъ* повиновеніи, всегда идетъ сверху, а не снизу.

„Дадеся *Ми*" — Тому, кого вы видите, кто говоритъ съ вами — Сыну человѣческому. Здѣсь рѣчь идетъ не о вседержительствѣ Божіемъ, которое не можетъ быть никому *дано,* а о той богочеловѣческой власти, которую Христосъ по-

лучилъ, когда смирилъ Себя, послушливъ бывъ даже до смерти и которую Онъ теперь сообщаетъ апостоламъ.

„Дадеся Ми *всяка* власть“ — не одна какая-либо, напр. духовная, но и всякая другая. Мы знаемъ три главныя власти въ мірѣ человѣческомъ: священническую, передаваемую чрезъ таинство рукоположенія, царскую, передаваемую по родовому наслѣдству или какимъ-либо другимъ естественнимъ путемъ, но освящаемую таинственнымъ помазаніемъ, и наконецъ власть пророческую, которая будучи прямымъ личнымъ даромъ проявляется въ общественной дѣятельности въ силу свободнаго вдохновенія, но оправдывается и утверждается заслугой и святостью. Эти три власти, достоинства и служенія необходимо принадлежатъ Тому, кому дадеся *всяка* власть и кого самые враги Его торжественно, хотя и безсознательно признали первосвященникомъ, царемъ и пророкомъ (ев. Іоанна XI, 49—52, XIX, 19—22 и ев. Матѳея XXVII, 39, 40).[1]

Не только церковь имѣетъ Христа своимъ главою и вождемъ, но также и государство и общество христіанское. Съ Его властію должны связывать свою власть и свое служеніе не только священники, но также и цари и свободные общественные дѣятели или пророки. „Дадеся Ми всяка власть“. Значитъ, безправно и безсильно то правительство, которое отдѣляетъ себя отъ источника всякой власти; значитъ, обманываетъ себя тотъ народъ, который возстаетъ противъ царской власти Христовой, повторяя крикъ іудейской черни: „не имамы царя, токмо кесаря“; значитъ, осуждены тѣ государственные люди, которые по пилатовски умываютъ руки, лицемѣрно провозглашая свободную церковь въ свободномъ государствѣ. Также и еще болѣе осуждено то ложное пророчество, которое хочетъ *отъ себя* возобновлять и исправлять дѣло Христово вмѣсто того, чтобы исправлять себя и другихъ по волѣ и заповѣдямъ Христовымъ. Осужденъ тотъ пророкъ или учитель или вождь народный, который вмѣсто того, чтобы слѣдовать за Христомъ и подражать Его примѣру, думаетъ хищеніемъ стать Ему равнымъ, самовольно присвоивая себѣ мнимое значеніе; тогда какъ истинный пророкъ соединяясь въ послушаніи съ Тѣмъ, кто былъ послушливъ даже до смерти, получаетъ дѣйствительную власть отъ Того, кому дадеся всяка *власть*.

[1] О значеніи этихъ евангельскихъ мѣстъ см. „Національный вопросъ въ Россіи“. М. 1884, стр. 89—91.

XX

Власть (εξουσια), а не *сила* (δυναμις), ибо здѣсь говоритъ не всемогущество Божіе, сущее отъ вѣка, а Богочеловѣкъ *ставшій* всевластнымъ Всемогуществу Божію подчинена всякая природа, власти же подчиняется воля человѣческая. Власть есть сила, основанная на правѣ. Христу дана всякая власть потому, что Ему одному принадлежитъ и всякое право. Право утверждается заслугой, но заслуга въ истинномъ и полномъ смыслѣ можетъ принадлежать только Богочеловѣку. Ибо для того, чтобы доброе дѣйствіе имѣло характеръ заслуги, нужно вопервыхъ, чтобы его добро принадлежало самому дѣятелю, какъ причинѣ производящей, и вовторыхъ, чтобы оно исходило изъ акта воли, выбирающей между добромъ и зломъ. Между тѣмъ ни Божество, ни человѣкъ сами по Себѣ или отдѣльно взятые не совмѣщаютъ обоихъ этихъ условій, а представляютъ только одно изъ двухъ: Богъ заключая въ себѣ самомъ все добро не имѣетъ выбора, а человѣкъ, выбирая между добромъ и зломъ, но не имѣя добра *въ себѣ*, творитъ не свое, а чужое добро. И въ послушаніи нѣтъ заслуги, когда оно есть прямое пріобрѣтеніе. Одинъ только Богочеловѣкъ, имѣющій жизнь въ Себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ добровольно полагающій душу за міръ, удовлетворяетъ условіямъ дѣйствительной заслуги. Его послушаніе имѣетъ безусловную цѣну, ибо оно является для Него не какъ пріобрѣтеніе, а какъ уничиженіе и жертва: „иже во образѣ Божіи сый Тебе умалилъ, зракъ раба пріимъ“ (Филипп. II, 6, 7). Только Богочеловѣкъ, для котораго возможно истинное безкорыстное послушаніе, имѣетъ и дѣйствительную заслугу и пріобрѣтаетъ всякія права и всякую власть А человѣческіе властители пользуются властью только какъ участники власти Христовой, и съ ихъ стороны необходимое послушаніе отъ низшаго къ высшему есть лишь условіе этого участія или этого общенія съ единымъ истиннымъ Владыкою, а никакъ не самостоятельный источникъ заслугъ и правъ. Поэтому необходимо, чтобы цѣль послушанія, дающаго власть, не останавливалась ни на какомъ человѣческомъ звенѣ, а непрерывно восходила къ самому Христу, въ которомъ полнота власти, вытекающая изъ полноты послушанія. Повиновеніе же какому-нибудь человѣческому существу, какъ человѣческому, есть унизительное рабство и требованіе такого повиновенія есть тираннія. Истинная власть есть *соединеніе Божьей силы съ чело-*

вѣческою свободой и слѣдовательно принадлежитъ первоначально только Богочеловѣку и отъ Него одного можетъ быть получена. „Дадеся Мы всяка власть *на небеси и на земли*". Небо въ Евангеліи — это область чистыхъ истинныхъ существъ пребывающихъ въ Богѣ, земля — область бытія временно отдѣленнаго отъ Бога и долженствующаго съ Нимъ соединиться. Въ Христѣ полагается реальное начало этого соединенія. До Христа человѣкъ жилъ исключительно на землѣ съ неясными мыслями объ истинѣ и смутнымъ стремленіемъ къ невѣдомому Богу. Истина была здѣсь безсильна, а силы земныя — въ религіи и жизни языческой не соотвѣтствовали истинѣ или представляли ея извращеніе. Мысленное отрицаніе земной жизни (напр. въ буддизмѣ) не открывало еще новой лучшей жизни: земля *тяготилась* собою, *порывалась* къ небесамъ, но не достигала ихъ и не могла достигнуть своими собвтвенными силами. Когда же во Христѣ божественный лучъ *самъ* сошелъ на землю и соединилъ съ собою чистое земное существо, тогда небесная *истина стала властью* на землѣ и власть земная получила свое истинное основаніе. Но чрезъ это самое сочетаніе небеснаго съ земнымъ Христосъ получаетъ власть *и на небеси,* ибо тамъ власть можетъ существовать только по отношенію къ земному міру; такъ какъ небеса состоятъ изъ существъ пребывающихъ въ истинѣ, живущихъ въ Богѣ, и созерцающихъ Его, то они *для себя* и не имѣютъ нужды во власти Христовой: Онъ для нихъ самихъ есть истина, а не власть. И если однако сказано: дадеся Ми всяка власть на *небеси,* то это можетъ означать только то, что небесныя существа служатъ Христу въ Его дѣлѣ спасенія земныхъ существъ и устроенія земнаго міра, и такъ какъ пути этого спасенія и строенія *не вполнѣ вѣдомы* симъ небеснымъ помощникамъ и сподвижникамъ Христовымъ (поскольку земная сторона этого дѣла для нихъ закрыта), то они и повинуются здѣсь Христу, какъ *власти* — не ради себя, а ради тѣхъ, кому служатъ. На землѣ же хотя Богочеловѣкъ и открылся какъ истина, но пока эта истина не стала всею жизнью во всѣхъ спасаемыхъ, пока мы всѣ не возрасли до полноты возраста Христова, пока Богочеловѣкъ не соединился съ нами въ постоянномъ и очевидномъ общеніи, до тѣхъ поръ мы должны подчиняться Ему не только по созерцанію истины (ибо наше созерцаніе весьма несовершенно), но *сначала* еще

потому, что мы вѣримъ въ Его верховную *власть.* На небесахъ Христосъ есть прежде истина, а потомъ уже — власть, въ земномъ же нашемъ мірѣ Христосъ является сперва какъ власть, а затѣмъ уже понимается какъ истина (такъ было даже въ обращеніи ап. Павла). Тотъ, въ кого мы вѣримъ, прежде всего есть для насъ высшій авторитетъ: послушаніе прежде пониманія. Чтобы достигнуть вершинъ свободнаго совершенства необходимо пройти долину смиренія. И самъ Христосъ только снизойдя послушаніемъ до земнаго рожденія и смерти и спустившись до самаго ада, потомъ уже вознесся на небо и получилъ всяку власть на небеси и на земли. Итакъ не унизительно для насъ, а только необходимо идти къ свободѣ подчиненіемъ, къ совершенству послушаніемъ и прежде принять Божество *волею* какъ авторитетъ, чтобы затѣмъ понять Его *умомъ* какъ истину. До Христа умъ человѣческій имѣлъ первенствующее и дѣятельное значеніе: онъ долженъ былъ *отъ себя* стремиться къ божественной истинѣ и *искать* ее. Но теперь послѣ реальнаго явленія истины главная задача уже не въ томъ, чтобы размышлять объ искокомъ, а въ томъ, чтобы дѣйствовать чрезъ данное; не въ томъ, чтобы искать, а въ томъ, чтобы *творить* истину; не въ томъ, чтобы отъ себя идти къ небесной цѣли земными блуждающими путями, а въ томъ, чтобы принявъ земное откровеніе небесной истины въ его живой очевидности, исходя изъ этого откровенія и путями въ немъ указанными идти къ полному осуществленію открытой истины въ насъ самихъ и во всемъ мірѣ.

Живое единство божества и человѣчества явилось какъ *фактъ* и этимъ дана безусловная точка опоры для нашего ума; это богочеловѣческое единство въ лицѣ Христа получило всякую власть на небѣ и на землѣ и этимъ дано безусловное основаніе для нашей практической дѣятельности.

Мы видѣли, что *небесное* боговластіе нуждается въ насъ, какъ въ настоящемъ предметѣ своего дѣйствія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и здѣшнее земное боговластіе нуждается въ небесныхъ существахъ какъ началахъ своего дѣйствія и настоящихъ дѣятельныхъ силахъ. Ибо тамъ на небесахъ истинное основаніе и сущность всего, что происходитъ на землѣ. Тамъ причины, а здѣсь только слѣдствія, тамъ суть вещей, а здѣсь только ихъ видимость; тамъ подлинное тѣло существъ, а здѣсь только ихъ тѣни. Но такъ какъ наше земное *Я,* будучи *по истинѣ*

лишь тѣнью нашего небеснаго существа, стремится къ ложной самостоятельности и отдѣльности, извращаеть естественный порядокъ и возстаетъ противъ истины, то Истина и является въ этомъ царствѣ бунтующихъ тѣней, чтобы смирить ихъ властью своего смиренія, „зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ". (Филипп. II, 7.) Этимъ явленіемъ Богочеловѣка возстановляется *единовластіе* на небесахъ и на землѣ. Различіе между земнымъ и небеснымъ міромъ сохраняется, но отнынѣ нѣтъ между ними безусловнаго раздѣленія и противоположенія; ибо власть нринадлежитъ одному и тому же и цѣль небеснаго и земнаго бытія одна и таже: полное и окончательное торжество этой всеединой, небесно-земной, богочеловѣческой власти — торжество, въ которомъ она сама упразднится *какъ власть* и явится вполнѣ какъ очевидная и живая истина.

„Дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли" — Тотъ же это говоритъ, кто прежде сказалъ: „воздадите кесарева кесарю а Божія Богови". Такъ было сказано тогда, ибо еще не прославился Сынъ человѣческій и еще не дадеся Ему всяка власть — и надъ кесаремъ. А нынѣ дадеся — и гдѣ же власть *безбожнаго* кесаря? и гдѣ же *языческая* имперія? Шаткая тѣнь ея еще колеблется тамъ внизу въ долинѣ, но не достигаетъ до вершины горы галилейской, на которой апостолы услышали богочеловѣческое слово: „дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли". Услышитъ это слово и равноапостольный кесарь — тогда исчезнетъ и дольняя тѣнь языческаго царства: симъ побѣдиши!

XXI

Получивъ всю полноту власти какъ невидимое право, Христосъ прежде всего сообщаетъ отъ этои полноты Своимъ ученикамъ для видимаго и дѣятельнаго исправленія и преобразованія человѣчества.

„Шедше убо научите вся языки". *Шедше.* Сами идите, не ждите, чтобы къ вамъ пришли. Какъ небесный Учитель самъ пришелъ къ вамъ и нашелъ васъ и не дожидался, чтобы вы пришли за Нимъ и нашли Его, такъ и вы идите въ міръ и не ждите, чтобы міръ пришелъ искать васъ. Ибо міръ весь во злѣ лежитъ: а то что лежитъ во злѣ, то не можетъ собственной силой подняться до познанія истины, а должно быть

наставлено. Итакъ *шедше научите.* Не учиться посылаетесь вы въ міръ, а учить: „яко вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго, онѣмъ же не дано есть“ (ев. Матѳ XIII, 11). Вы церковь учащая. Вамъ дается эта власть, а не другимъ Вы посылаетесь ко всѣмъ народамъ не для себя, а для нихъ; они должны получить отъ васъ то, что дано вамъ, а не вы отъ нихъ, ибо имъ ничего и не дано помимо васъ. Итакъ неправо то мнѣніе, будто преемники апостоловъ, представители церкви учащей, первосвященники и пророки христіанства имѣютъ свою власть не въ силу своего назначенія восходящаго чрезъ апостоловъ къ самому Христу, а въ силу какого-то измышленнаго полномочія отъ народа. Если бы такъ, то Христосъ не избралъ бы Самъ Своихъ апостоловъ и не послалъ бы ихъ исцѣлять и наставлять народы, а обратился бы прямо къ народу: овцы! изберите изъ себя пастырей и научите ихъ, что̀ имъ дѣлать, что̀ говорить и о чемъ свидѣтельсвовать. Но по Евангелію не народъ будетъ внушать апостоламъ, что̀ имъ говорить и о чемъ свидѣтельствовать, — а Духъ Божій (Матѳ. X, 20).

Еще до основанія церкви въ Евангеліи ясно обозначенъ ея общій строй и различены оба элемента церковнаго порядка: *власть и совѣтъ.* Что общій строй церкви по Евангелію есть строго-іерархическій, а отнюдь не демократическій, это достаточно явствуетъ изъ того, что полнота данной апостоламъ власти вязать и рѣшить ничѣмъ не ограничена и о какомъ-нибудь участіи народа въ этой власти нѣтъ рѣчи. Тоже подтверждаетъ и излюбленный самимъ Господомъ образъ пастыря и стада, ибо этотъ образъ былъ бы лишенъ всякаго смысла при демократическомъ понятіи о церкви Что касается до различенія въ церкви между властью и совѣтомъ, то вотъ относящееся сюда мѣсто изъ евангелія отъ Матѳея. Противники іерархической идеи обыкновенно разбиваютъ это мѣсто на нѣсколько кусочковъ и ссылаясь на нихъ порознь извращаютъ ихъ истинный смыслъ. Поэтому приводимъ это мѣсто вполнѣ: „Аще же согрѣшитъ къ тебѣ братъ твой, иди и обличи его между тобою и тѣмъ единѣмъ. Аще тебе послушаетъ, пріобрѣлъ еси брата твоего. Аще ли тебе не послушаетъ, пойми, съ собою еще единаго или два: да при устѣхъ двою или тріехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ. Аще же не послушаетъ ихъ, повѣждь церкви, аще же и церковь преслушаетъ, буди

тебѣ якоже язычникъ и мытарь. Аминь бо глаголю вамъ: елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси: и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ. Паки, аминь глаголю вамъ, яко аще два отъ васъ совѣщаета на земли о всякой вещи, ея же аще просита, будетъ има отъ Отца Моего, иже на небесѣхъ. Идѣ же бо еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ" (ев. Мтѳ. XVIII, 15—20). Велѣно обращаться въ церкви (повѣждь церкви), но не для свидѣтельства о твоей правотѣ, — ибо достаточное свидѣтельство было уже прежде (при устѣхъ двою или тріехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ), а для *обязательнаго рѣшенія* дѣла, причемъ за ослушаніе этого рѣшенія слѣдуетъ отлученіе. Итакъ, здѣсь предписано обращаться къ церкви, какъ къ *власти*, и власти въ извѣстномъ смыслѣ *принудительной*. Но, говорятъ, слово церковь — ἐκκλησία у древнихъ грековъ означало народное собраніе. Что разумѣли древніе греки подъ словомъ ἐκκλησία, это прямаго отношенія къ дѣлу не имѣетъ. Но что ни евангелистъ Матѳей (бывшій впрочемъ не грекомъ, а евреемъ), ни самъ Христосъ (говорившій не по-гречески, а по арамейски) не разумѣли здѣсь народнаго собранія, это явствуетъ изъ контекста. Ибо только-что упомянуто о церкви и ея власти (повѣждь церкви, аще же и церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже язычникъ и мытарь), какъ сейчасъ же указывается особая сущность и основаніе этой власти: „аминь бо глаголю вамъ: елика аще свяжете на земли будутъ связана на небеси, а елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ". Это говорится не народному собранію: глаголю *вамъ*, т.-е. апостоламъ; ибо къ нимъ однимъ здѣсь рѣчь (см. той же гл. ст. 1), да и вообще несомнѣнно, что власть вязать и рѣшить дана только апостоламъ, а не всѣмъ и каждому (ср. ев. Іоан. XX, 23). Ослушникъ церкви окончательно осуждается и отлучается отъ церкви не народной волей, а данною свыше апостоламъ властью вязать и рѣшить. Вотъ начало власти въ церкви; а вотъ и начало совѣта: „Паки, аминь глаголю вамъ, яко аще два отъ васъ совѣщаета на земли" и проч. Тутъ уже нѣтъ рѣчи ни о какой власти, ни о какомъ обязательномъ и принудительномъ рѣшеніи а только о совѣтѣ и согласіи (совѣщаета по гречески συμφωνήσωσιν) какъ нравственномъ условіи для полученіи того, чего мы испрашиваемъ у Бога. Причемъ и тутъ о народѣ или

*

народномъ собраніи нѣтъ помину: требуется только нравственный элементъ совѣта и согласія, для чего достаточно двухъ или трехъ лицъ. Совершенно напрасно религіозно-юридическое начало опостолской власти смѣшиваютъ съ религіозно-нравственнымъ началомъ совѣта или согласія, а сіе послѣднее сводятъ къ чисто-политическому принципу народной воли или общаго мнѣнія. Основы церкви лежатъ глубже современныхъ демократическихъ тенденцій. Народъ христіанскій имѣетъ существенное значеніе въ церкви, но не какъ источникъ ея власти, а какъ реальная опора этой власти, и такимъ значеніемъ народъ пользуется въ силу своей вѣры и довѣрія къ церкви учащей, а не въ силу демократическихъ притязаній. Что же касается до элементовъ власти и совѣта, то они одинаково необходимы для церкви, но принадлежатъ къ совершенно различнымъ сферамъ ея жизни и явственно различаются въ приведенномъ мѣстѣ Евангелія — различаются даже внѣшнимъ оборотомъ рѣчи: ибо указывая на основаніе церковной власти Христосъ говоритъ: „аминь, глаголю вамъ“ и затѣмъ переходя къ значенію совѣта или согласія въ церкви опять говоритъ: „паки аминь глаголю вамъ“. Этимъ оба главные пункта рѣчи ясно различаются и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественность этихъ обращеній указываетъ на особую важность предмета.

Іерархическій строй церкви утвержденъ не только словами, но и дѣйствіями Христа. Онъ всегда на дѣлѣ выдѣлялъ апостоловъ изъ народа. И хотя до Своего прославленія Онъ обращалъ Свою проповѣдь и прямо къ народу, но по воскресеніи Своемъ, т.-е. когда Ему дадеся всяка власть на небеси и на земли, когда установлена настоящая теократія, мы уже не видимъ, чтобы Онъ говорилъ кому-нибудь, кромѣ избранныхъ учениковъ. Отнынѣ и до скончанія вѣка Христосъ не будетъ видимо дѣйствовать въ человѣчествѣ помимо церкви учащей, торжестсенно принявшей отъ Него свои полномочія: шедше научите вся языки.[1]

[1] Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи случай сотника Корнелія, которому ангелъ Господень явился только для того, чтобы онъ послалъ за апостоломъ Петромъ: значитъ и ангелъ съ неба не можетъ замѣнить іерарха на землѣ.

XXII

Вся языки — ни одинъ не исключенъ, но ни одинъ и не названъ; ибо отнынѣ уже не теократія пріурочена къ одной національности, а къ единой теократіи приурочены всѣ народности. Однако не отвергнуто различіе и особенное значеніе народовъ; ибо сказано вся *языки* (*παντα τα ἐθνη*) — не сказано просто: всѣхъ людей или весь родъ человѣческій, а всѣ *народы*. Не къ безразличной человѣческой толпѣ, не къ смѣшенію людей посылаетъ Христосъ Своихъ апостоловъ, а къ цѣлымъ народамъ. Словомъ „языки“ признана *національность*, словомъ „вся“ упраздненъ *націонализмъ*.

Крестяще ихъ. — Не явнымъ только словомъ проповѣди научите ихъ, но и таинственнымъ дѣйствіемъ крещенія пріобщите ихъ ко Мнѣ, сдѣлайте ихъ Моими учениками (*μαθητευσατε* въ отличіе отъ послѣдующаго *διδασκοντες*) и сообщите имъ начало новой чистой жизни. Еще передъ крестной смертью Богочеловѣка апостолы слышали отъ Него: „Азъ есмь путь, истина и животъ“; нынѣ слышатъ въ примѣненіи къ себѣ прямое продолженіе тѣхъ словъ: *шедше научите крестяще.* Идите путемъ Моимъ, научите истинѣ Моей, крестите въ новую жизнь Мою. Вотъ путь Христовъ: какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ — путь іерархическій, путь отъ высшаго къ низшему, путь боговластный. Этимъ, а не инымъ путемъ шедше научите истинѣ Христовой, т.-е. богочеловѣческому всеединству, которое познается только умомъ идущимъ по пути Христову чрезъ смиреніе и послушаніе и никогда не находится тѣмъ умомъ, который безъ пути блуждая ищетъ истину. — *Крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа.* Не просто очистите ихъ для новой жизни, но и сообщите имъ тріединый образъ этой жизни: крестите ихъ во имя Отца — безначальнаго источника живой воды и Сына — безконечнаго русла и Духа Святаго — неистощимаго потока этой живой воды: крестите ихъ во имя Отца — начинателя и Сына — зиждителя и Духа — совершителя новой жизни.

Итакъ утверждается здѣсь начало іерархическаго пути, начало догматической истины, начало таинственной жизни. И не одно начало ввѣрено апостольскому служенію, но и дальнѣйшее воздѣлываніе. *Учаше ихъ блюсти вся елика заповѣдахъ вамъ.* Если сказано учаще (*διδασκοντες*), когда прежде сказано научите (*μαθητευσατε*), то значитъ не одинъ разъ научите, но непре-

станно учите вы и преемники ваши. Служеніе апостольское не есть временное, а постоянное. Истина имъ ввѣренная не отвлеченное и конечное свѣдѣніе, которое можно разъ навсегда формулировать и выучить наизусть, — это есть истина жизненная, которую нужно познавая *творить*. Учаще ихъ *блюсти* вся — соблюдать въ дѣйствіяхъ, и не хранить только въ памяти. Эта истина не можетъ перейти въ мертвое преданіе, въ сокровище замкнутое и запечатанное, она всегда должна прилагаться къ дѣлу, быть въ оборотѣ, и учители церковные — апостолы и ихъ преемники должны быть *мастерами* этого дѣла, должны постоянно и дѣятельно обучать ему другихъ; это дѣло есть не теорія только, а практическая наука и искусство.

„Блюсти *вся*, елика заповѣдахъ". Все *должно* быть соблюдаемо, значитъ все *можетъ* быть соблюдаемо, къ невозможному никто не обязывается, значитъ въ нашей волѣ и власти соблюдать *всѣ* евангельскія заповѣди. Не сказано *исполнить*, а *блюсти;* ибо исполнить заразъ все заповѣданное невозможно, это значило бы стать разомъ совершеннымъ. Но *блюсти* должно *вся*, т.-е ни одной изъ заповѣдей, даже самую труднѣйшую (любить враговъ) не откладывать въ сторону, не признавать ее безусловно неосуществимою, и если въ данную минуту она и не осуществляется, то это и должно признавать только за грѣховный фактъ данной минуты и никогда не отказываться отъ *конечной цѣли* осуществить все заповѣданное, исполнить всю правду.

Вся, елика заповѣдахъ. Заповѣдано Христомъ общее настроеніе чувства — *любовь*, заповѣдано безусловно, даже по отношенію ко всякимъ врагамъ и обидчикамъ; заповѣдано общее состояніе ума — *вѣра*, для которой нѣтъ ничего невозможнаго; заповѣдано общее направленіе воли — ищите прежде царствія Божія и правды Его съ безпредѣльнымъ *упованіемъ* на Бога (ибо нельзя дѣйствительно хотѣть чего нибудь, не имѣя никакой надежды достигнуть желаннаго); заповѣданы наконецъ и опредѣленныя дѣйствія, но также общаго основнаго характера — дѣйствія, которыя должны стать привычнымъ правиломъ жизни, а именно: молитва (заповѣданная и въ словѣ и въ примѣрѣ и въ образѣ), затѣмъ милостыня и постъ (также заповѣданныя и словомъ и примѣромъ). Дана норма для чувства, или нормальное чувство — любовь; дана норма для ум-

ственнаго дѣйствія или нормальная основа ума — вѣра; дана норма для воли или нормальное направленіе воли — стремленіе къ уповаемому царствію Божію; даны наконецъ нормативныя или управительныя жизнедѣйствія: по отношенію къ Богу — молитва, по отношенію къ людямъ — милостыня, по отношенію къ себѣ или къ своей природѣ — постъ.

Въ истинномъ порядкѣ внѣшнее дѣйствіе должно прямо проистекать изъ внутренняго сердечнаго побужденія, но этотъ порядокъ нарушенъ въ нашемъ грѣховномъ состояніи, и теперь приходится начинать не съ внутренняго, которое у насъ заглушено и какъ бы еще не существуетъ, а съ внѣшняго, — съ того что заглушаетъ и подавляетъ. По истинному порядку въ основѣ нашей жизни должны лежать вѣра, любовь и упованіе, и изъ нихъ уже должны происходить наши нравственныя дѣйствія — сочетаніе съ Богомъ въ молитвѣ, единеніе съ людьми въ добрыхъ дѣлахъ, подчиненіе себѣ природы чистотой и воздержаніемъ ради царствія Божія. Но какъ быть, если вѣра у насъ слаба и недѣйственна, если любовь недостаточно горяча или же связана злыми чувствами, если упованіе ваше не твердо? Тутъ уже приходится намъ молиться не въ силу нашей вѣры, а для того, чтобы ее усилить и укрѣпить; тутъ уже приходится намъ дѣлать добро ближнимъ не въ силу нашей любви, которая слаба, а для того, чтобы возбудить въ своемъ сердцѣ болѣе сильную любовь, тутъ уже мы должны заботиться о царствіи Божіемъ и о приготовленіи себя къ нему не въ мѣру своего упованія, а для того, чтобы получить твердое упованіе. Разумѣется, если вовсе нѣтъ въ человѣкѣ ни вѣры, ни любви, ни упованія, то онъ ничего подобнаго дѣлать не станетъ; но если есть хотя слабый задатокъ этихъ добродѣтелей и если человѣкъ при этомъ сознаетъ, что единеніе съ Богомъ чрезъ вѣру лучше нежели возстаніе противъ Него, что единодушіе съ ближними въ любви лучше нежели вражда и раздоръ съ ними, и что обладать природою въ упованіи вѣчнаго царствія личше нежели быть обладаемымъ ею въ минутномъ наслажденіи, тогда онъ долженъ и можетъ совершать тѣ дѣйствія, которыя *воспитываютъ* въ немъ соотвѣтствующія добродѣтели и *ведутъ* къ тѣмъ цѣлямъ, превосходство которыхъ онъ самъ признаетъ. Вслѣдствіе этого, вслѣдствіе необходимости для насъ въ нащемъ теперешнемъ состояніи начинать съ внѣшняго улучшенія чтобы дойти до

внутренняго совершенства, является возможность и необходимость религіознаго обученія и воспитанія. Поэтому и сказано *учаще* и пр. Еслибы Христосъ имѣлъ здѣсь въ виду только свои внутреннія заповѣди — любовь, вѣру и упованіе на Бога, то нельзя было бы сказать *учаще:* какъ *научить* любви, вѣрѣ и упованію тѣхъ, у кого нѣтъ этихъ добродѣтелей? Можно научить только дѣйствіямъ, зависящимъ отъ воли человѣка, а не внутреннимъ состояніямъ, которыя прямо и непосредственно отъ воли не зависятъ, а могутъ быть лишь возбуждены, поддержаны, воспитаны извѣстнымя дѣйствіями. Въ этомъ и вся задача воспитанія — дѣйствовать извнѣ на внутреннія расположенія. Словами „учаще" и пр. устанавливается церковь какъ педагогическое учрежденіе, какъ воспитательница рода человѣческаго. Это воспитательное значеніе церкви для всего человѣчества требуетъ для нея самой сверхчеловѣческаго авторитета. А вотъ и основаніе такого авторитета: „и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка".

XXIII

Се Азъ *съ вами* — съ тѣми, кому говоритъ, съ апостолами, съ церковью учащею. Въ извѣстномъ смыслѣ Христосъ пребываетъ со всякимъ вѣрующимъ и даже со всякимъ твореніемъ, ибо вся предана Ему Отцемъ Его, но никому не сказалъ особенно: „се Азъ съ вами есмь", никого не призвалъ, чтобы услышать это слово кромѣ апостоловъ. Значитъ особеннымъ образомъ присутствуетъ Христосъ и помогаетъ представителямъ священноначалія и боговластія — церкви учащей.

Это обѣтованіе не можетъ относиться лично къ апостоламъ, ибо: се Азъ съ вами *есмь* во вся дни до скончанія вѣка. Апостолы не дожили до скончанія вѣка, а о жизни загробной здѣсь нѣтъ рѣчи (къ тому же въ примѣненіи къ загробному существованію еще живыхъ апостоловъ нельзя было бы сказать „есмь", а „буду"). Соединить слова „съ вами" и „до скончанія вѣка" можно только допустивши, что та власть, которая пребываетъ до скончанія вѣка, фактически есть *таже самая* какъ и власть апостольская, т.-е. что всѣ послѣдующіе представители этой власти получаютъ ее чрезъ непрерывное преемство отъ самихъ апостоловъ. „Се Азъ съ вами *есмь*" — значитъ одна и таже нераздѣльная, во времени непрерывная и неизмѣнная связь соединяетъ Христа со всѣми преемниками

апостоловъ, представителями священноначалія, — со всею церковью учащею, значитъ до конца міра не прекратится порученное апостоламъ воспитательное дѣло церкви надъ человѣчествомъ присущею ей силою Христовой. Значитъ до конца міра будетъ нуждаться человѣчество, чтобы его обучали и наставляли блюсти вся елика заповѣдана суть. Значитъ только при концѣ міра достигнетъ человѣчество своего духовнаго совершеннолѣтія, возрастетъ въ мужа совершенна, въ полноту возраста Христова. Значитъ когда пройдетъ образъ міра сего, тогда только, а не раньше, минуетъ и необходимость въ авторитетѣ церковномъ, учащемъ и воспитывающемъ. Когда вновь явится видимо Премудрость Божія, тогда только прекратится ея невидимое содѣйствіе видимымъ преемникамъ власти апостольской.

Если есть и теперь люди уже достигшіе духовнаго совершеннолѣтія, уже вошедшіе въ *полноту* возраста Христова, то такіе люди въ церковномъ авторитетѣ не нуждаются, но ихъ онъ не можетъ и стѣснять: праведникъ всегда свободенъ въ предѣлахъ своей праведности и ничто не можетъ помѣшать человѣку исполнять его нравственную обязанность. Но не нужно обманываться кажущимся видомъ духовной возмужалости. Есть много людей хотя и обладающихъ вполнѣ сложившимся умомъ и утонченными чувствами, но у которыхъ главный элементъ духа — воля нуждается въ первоначальномъ воспитаніи; съ другой стороны есть много и такихъ, которые имѣютъ твердую и мужественную волю, но соединенную съ тупымъ умомъ и грубыми чувствами. Съ другой стороны малолѣтнимъ вообще свойственно стремленіе быть какъ большіе. Для такихъ духовно-малолѣтнихъ, которые въ собственномъ мнѣніи давно переросли церковный авторитетъ, онъ является весьма стѣснительнымъ и они стараются его свергнуть. Но имъ гораздо легче погубить себя самихъ, нежели ниспровергнуть то, чего не одолѣютъ и врата адовы.

Еслибы христіанство состояло въ изысканіи и теоретическомъ познаніи истины, то для этого авторитетъ пожалуй былъ бы и не нуженъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ произвольное исканіе истины не заключаетъ въ себѣ никакихъ ручательствъ въ успѣшномъ достиженіи цѣли — такое исканіе можетъ оставаться вѣчно безплоднымъ. Но именно для того сама Истина и явилась въ мірѣ, чтобы вывести человѣка изъ этого жалкаго

положенія, чтобы избавить его отъ безцѣльныхъ блужданій. Христіанство требуетъ отъ человѣка не произвольнаго исканія отвлеченной истины, а добровольнаго принятія живой и цѣльной истины, ея усвоенія и исполненія. Теперь искать нужно уже не истины а царствія Божія и правды Его, т.-е. полнѣйшаго осуществленія и окончательнаго торжества данной истины средь міра лжи и зла. Христіанство относится къ человѣку не какъ къ отвлеченному уму мыслящему объ истинѣ, а какъ къ живой силѣ усвояющей и творящей истину. При отвлеченномъ мышленіи самъ человѣкъ можетъ быть *несообразенъ* (неадэкватенъ) мыслимой истинѣ; живое же усвоеніе истины напротивъ состоитъ именно въ сообразованіи человѣка съ истиной. Такимъ образомъ совершенная истина и отъ человѣка требуетъ совершенства. А такъ какъ къ дѣйствительности люди несовершенны, то слѣдовательно для нихъ истина въ полнотѣ своего внутренняго существа еще недоступна и въ этомъ смыслѣ они еще не могутъ ее принять; но не принявъ истины, они не могутъ истинно совершенствоваться. Тутъ остается только одно: принять истину пока не по существу (которое еще не доступно), а подъ формою авторитета, т.-е. собственно еще не саму истину, а сначала только *рѣшеніе* совершенствоваться во имя той истины, которая требуетъ совершенства, отдавшись во власть и руководство того, кто представляетъ собою сущее совершенство, т.-е. во власть Христову и принимая эту власть въ томъ ея видѣ, въ какомъ она установлена для насъ самимъ Владикой. А Онъ установилъ для насъ власть апостольскую, пребывающую до скончанія вѣка. Онъ не сказалъ: Я научу всѣ языки, — а сказалъ „шедше научите“ и далѣе: учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ *вамъ*. Имъ, языкамъ, прямо ничего не заповѣдано, а только вамъ и чрезъ васъ уже имъ. Такимъ образомъ для воспитанія и руководительства духовно-незрѣлаго и еще неочищеннаго человѣческаго рода Христосъ сообщаетъ Свой невидимый авторитетъ видимымъ представителямъ церкви учащей, которые ближе стоятъ къ земной грязи. Чрезъ церковную іерархію Христосъ связываетъ съ Собою нравственно-практическіе интересы и историческія судьбы народовъ подобно тому какъ чрезъ евхаристію и другія таинства Онъ сообщается и съ тѣлесною нашею жизнью. Какъ въ этихъ таинствахъ вещественныя средства (вода, елей, вино и т. д.) не замѣняютъ собою

духовной благодати, а воплощають ее, облекають ее въ доступный для чувственной природы образъ, точно также и внѣшній авторитетъ видимой церкви не замѣняетъ собою внутренняго существа истины, а только облекаетъ это существо въ доступную для человѣческой массы форму. Такимъ образомъ іерархія церковная со своею властью и авторитетомъ не есть цѣль и вершина религіозной жизни, а только необходимый нравственно-воспитательный путь для правильнаго и успѣшнаго приготовленія человѣчества къ истинной жизни. Полнота истины и жизни дается только нравственному совершенству, а первый шагъ къ совершенству со стороны человѣка несовершеннаго есть смиреніе и послушаніе высшему авторитету въ его дѣйствительной, т.-е. живой личной формѣ. И пусть носители этого авторитета въ своей частной жизни такіе же несовершенные люди какъ и мы — отдаться ихъ законному церковному руководительству мы можемъ съ полнымъ довѣріемъ, если только вѣримъ Тому, кто сказалъ представителямъ церкви учащей: се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь.

XXIV

Дѣйствительность боговластія въ христіанской церкви опирается на два факта: первый фактъ есть умственная и нравственная несостоятельность человѣчества вообще, его духовное несовершеннолѣтіе, вслѣдствіе котораго оно *нуждается* въ постоянномъ руководительствѣ свыше; второй фактъ, столь же несомнѣнный какъ и первый для всякаго христіанина, состоитъ въ томъ, что Богочеловѣкъ Христосъ установилъ ту руководящую власть, въ которой нуждаеття человѣчество, въ видѣ апостольской учащей церкви, съ которой Онъ пребываетъ во вся дни до скончанія вѣка Оба эти факта ярко выступають въ Евангеліи. Съ одной стороны вся несостоятельность человѣческой природы предоставленной самой себѣ открывается намъ въ тѣхъ лучшихъ людяхъ, которыхъ Христосъ избралъ въ Свои ученики Помимо измѣны Іуды мы видимъ здѣсь невѣріе Ѳомы, тупость Филиппа, зависть и неразумную ревность сыновъ Зеведеевыхъ, малодушіе Петра. Если такова соль земли, то что же остальные? Съ другой стороны Евангеліе столь же ясно свидѣтельствуетъ о томъ фактѣ, что этимъ самымъ людямъ поручено дѣло воспитанія и руководительства

всего міра, но не въ силу ихъ человѣческихъ свойствъ, а какъ носителямъ и выразителямъ той полноты богочеловѣческой власти, которая съ ними сочеталась и которая пребываетъ съ ними и съ ихъ преемниками до скончанія вѣка.

Эта полнота власти священнической, царской, пророческой, — сосредоточенная въ своемъ внутреннемъ первоначалѣ (въ Христѣ) раздѣляется въ своемъ внѣшнемъ дѣйствіи (въ Церкви). Какимъ образомъ и на какомъ основаніи обособилась въ христіанствѣ власть *священниковъ*, обладающихъ по преимуществу *ключами прошедшаго*, — усвоителей совершенной жертвы, хранителейзакона Божія, свидѣтелей преданія оракуловъ „свѣта и непорочности"; какъ затѣмъ привзошла въ Церковь власть христіанскихъ *царей*, обладающихъ преимущественно ключами *настоящаго*, долженствующихъ дѣятельно проводить христіанскія начала въ дѣйствительную жизнь народовъ; какъ наконецъ появились особые ревнители совершенной жизни, абсолютнаго идеала, — *пророки* обладатели ключами *будущаго*, сначала въ образѣ святыхъ подвижниковъ, а потомъ и въ другихъ формахъ, — обо всемъ этомъ мы будемъ говорить въ второмъ томѣ этого сочиненія — въ исторіи новозавѣтной. Заканчивая же теперь первую часть нашего труда замѣтимъ еще разъ, что всѣ эти отношенія власти, подчиненія, внѣшняго дѣйствія, — вся эта религіозная политика, о которой намъ приходилось и придется говорить, представляетъ собою въ дѣлѣ Божіемъ лишь пути и средства частію педагогическаго, частію же терапевтическаго характера. Разсматривая все это, мы никогда не забывали и не желали бы дать забыть читателямъ, что высшее благо и истинная цѣль теократіи заключается въ совершенной взаимности свободнаго богочеловѣческаго соединенія, — не въ полнотѣ власти, а въ полнотѣ любви.

Конецъ перваго тома.



